

الرد الجميل للإمام الغزالى

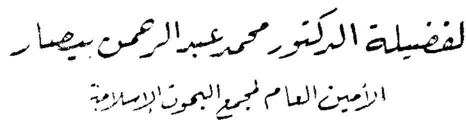
حققه وقدم له وعلق عليه
وترجم مقدمات الأب مرجيه شدياق لنشرته الأولى
لهذه الرسالة

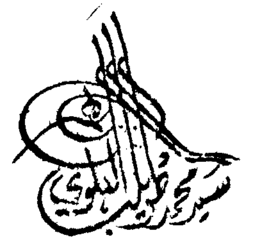
عبد العزيز عبد الحق حلمي
الأمين العام المساعد سابقا لمجمع البحوث الإسلامية



القاهرة
الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية
١٣٩٣ هـ — ١٩٧٣ م

تقديم





بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى علم بالقلم ، علم الإنسان مالم يعلم ، والصلاة والسلام على من أوتى فصل الحكم وجوامع الكلم وآله وصحبه الذين اهتدوا بهديه وساروا على أثره — ومن تبعهم ممن أناروا السبيل بمشاعل العلم ومصابيح المعرفة فقادوا الناس إلى الهدى والرشاد ، وانطلقوا بهم على محجة الحق والسداد ، وجنبوهم مزالق الفتنة ومهاوى الضلالة : فسلمت للناس عقيدتهم وصحت لهم شريعتهم ، فكانوا على بينة من أمر دينهم عقيدة وشريعة ، فقد أقاموا بعلومهم وعقولهم صرح الدين وعموده ، وحفظوا لنا نتاجهم وتراثهم ينير الطريق ويأخذ بيد المسلمين على أساس ثابت من العلم ، وأصل مكين من المعرفة فجزاهم الله عن دينهم وأمتهم — جيلا بعد جيل — ماهم له أهل من خير الجزاء .

وبعد

فإن مجمع البحوث الإسلامية إذ يقدم للقراء فى مشارق الأرض ومغاربها . كتاب « الرد الجميل » للإمام الغزالى . وهو من هو علما بأصول العقائد وفروع الشرائع ليس فى كبير حاجة لا إلى التعريف به

ولا إلى ماحتواه كتابه «الرد الجميل» فإن عنوان الكتاب يحمل فى معناه محتوياته فإنه «الردالجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل» وأبوحامد محمد الغزالى إمام من أئمة العقيدة، وفقيه من فقهاء الشريعة، وعلم من أعلام الفلسفة. ضرب بسهام كثيرة فى كل علم فلم يقصر وألقى بدلائه فى استقاء الفنون فكانت دلوه أملأ الدلاء وإن لم تكن أبطأها. فلم يحظ إذن الغزالى بلقب حجة الإسلام عفواً، ولاحفظ التاريخ عبر سنينه الطوال علمه وكتبه مجاملة وتحيزا.

وكتابه الذى نقدمه للقارئ اليوم رسالة فى القمة من الفلسفة الإسلامية وأصل من أصول الجدل الإسلامى العميق، وصورة صادقة لما كان ولما ينبغى أن يكون عليه الجدل الإسلامى والفكر الإسلامى، والعقلية الإسلامية فى فلسفتها الصحيحة وهو منه – فيما نعلم – منهج لم يسبق إليه دقة وعمقاً.

أما التعريف بالكتاب نفسه ففى المقدمة التى دبجتها يراعة المحقق الفاضل الأستاذ عبدالعزيزعبد الحق حلمى الأمين العام المساعد لمجمع البحوث الإسلامية سابقاً – الغنية والكفاية فقد بذل سيادته فى تحقيق الكتاب والتعليق عليه جهداً مشكوراً، فقد فتح مغاليقه وأوضح مشاكله وصحح نسبته لصاحبه وسط خضم المفتريات. وعجاج الاضطرابات والمعميات فكشف بذلك الغطاء عن حقيقته، وهدى القراء إلى سلامة وضعه وصحة نسبته.

فجزى الله المؤلف عن دينه ماهو أهل له من جميل الجزاء. وجزى العاملين فى حقول العلم . وميادين التعريف بالإسلام وتراثه ورجاله خير الجزاء .

والله المسئول أن ينفع به ويرزقنا المزيد من التوفيق لخدمة دينه والمحافظة على سنة نبيه بإحياء تراثنا . والحفاظ على مجدنا العلمى الإسلامى فإنه الموفق والهادى إلى سواء السبيل .

د محمد عبد الرحمن بيصار

الأمين العام لمجمع البحوث الإسلامية



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الثانية لرسالة الرد الجميل

نقدم إلى القراء فى العالم العربى هذه الرسالة النادرة[1] المنسوبة إلى الإمام أبى حامد الغزالى ، التى يرجع الفضل فى كشفها إلى المستشرق الفرنسى العَلَّامة لوى ماسينيون[2] ، إذ اهتدى إلى نسختين خطيتين

---

(١) وصفها محققها الأب روبير شدياق بعد عام واحد من نشره لها بأنها رسالة غريبة لم تكن معروفة من قبل . انظر إضافاته لكتاب الأب هنرى لامنس « الإسلام : عقائده ونظمه » . بيروت سنة ١٩٤٠ م (ص ٣٠٨) وهى الطبعة الثانية لهذا الكتاب التى قام بتحريرها الأب شدياق بعد وفاة لامنس فى سنة ١٩٣٧م.

(٢) العلامة لوى ماسينيون من أعلام المستشرقين الفرنسيين ، وهو أشهر من أن يعرف به . ولد سنة ١٨٨٣ م وفقدته الدراسات العربية والصوفية فى سنة ١٩٦٢ م ، تميزت حياته بوفرة الإنتاج ونفاذ البصيرة فى البحث وتعدد الموضوعات التى تناولها . وأخيراً بمحبته للعرب والمسلمين حتى قيل فى وصفه إنه أكثر المسيحيين إسلاماً وإنه نزل ضيفاً على معاقل الثقافة العربية ولم يعن كغيره بتسقط عوراتها . وجدير بعارفى فضله من أبناء البلاد العربية وخاصة ممن تتلمذوا عليه أن يؤلفوا كتاباً فى سيرته وتحليل آرائه ودراساته قضاء لحقه وعرفاناً بجميله .

واشهر مؤلفات ماسينيون التى تخلد ذكراه كتابه الضخم عن الحلاج الذى يعد نموذجاً رفيعاً للدقة فى البحث والاستقصاء حتى صار من المعالم البارزة الدالة على ما بلغته الدراسات الصوفية الإسلامية فى الغرب من تقدم وتعمق . وقد استغرق المؤلف فى جمع مادة كتابه وتأليفه خمسة عشر عاماً إلى أن نشره فى باريس سنة ١٩٢٢ م فى مجلدين يقعان فى نحو ألف ومائة وعشرين صحيفة ، رجع فيه إلى مالا يحصى كثرة من مصادر أغلبها مخطوط ، مما يجعل ترجمته إلى العربية شاقة وعسيرة ، نظراً للحاجة إلى إثبات النصوص العربية منها مما ترجمه ماسينيون إلى الفرنسية مستشهداً به فى ثنايا كتابه .

ويقول المستشرق الإنجليزى الراحل أرثر أربرى — الذى كان متخصصاً فى التصوف الإسلامى ومن تلامذة العلامة نيكلسون — وهو يعبر عن رجائه فى ترجمة كتاب الحلاج إلى الإنجليزية ، وذلك فى كتابه : مقدمة فى تاريخ التصوف الإسلامى (لندن سنة ١٩٤٢ م ص ٤٧) « إن اللغة الفرنسية الفلسفية بها من المزالق مالا يقوى على ملاقاته من لم يكن حذراً من الأجانب الذين ليست لهم خبرة كافية بهذه اللغة » .

=

سيد محمد طوليب العلوي

منها فى مكتبة أيا صوفيا فى القسطنطينية ، ثم كتب وصفاً لهما مُزَوَّدا بمقتطفات منهما ، نشره فى الجزء الرابع من مجلة الدراسات الإسلامية فى باريس سنة ١٩٣٢ م ، وبذلك لفت أنظار دوائر ، الاستشراق والأوساط العلمية إلى وجود هذه الرسالة التى تكشف عن ناحية كانت لاتزال مجهولة فى تفكير الغزالى وكتاباته الجدلية .

ثم نهض بعد ذلك الأب روبير شدياق اليسوعى بتوجيه من أستاذه ماسينيون بتحقيق النص العربى لهذه الرسالة بمقابلته على نسختيها الخطيتين ، بيد أنه حدث قبيل تقديم نسخته المحققة للطبع أن اهتدى بدوره إلى نسخة خطية ثالثة كانت مُدْرَجة فى فهرست مكتبة

= وكتاب ماسينيون عن الحلاج أشبه بموسوعة صوفية لأنه علاوة على دراسته الحلاج أرخ لحركة الزهد والتصوف حتى نهاية القرن الثالث الهجرة . ومراجع ماسينيون فى هذا الكتاب تستغرق وحدها أربعاً وسبعين صحيفة من الطباعة المكثرة . ويذهب ماسينيون إلى إرجاع التصوف الإسلامى إلى أصول من الكتاب والسنة ، على عكس المستشرق الأسبانى آسين بلاثيوس (١٨٧١ — ١٩٤٤ م) الذى يرجعه إلى مؤثرات مسيحية .

ولماسينيون بحث قيم آخر فى نشأة المصطلحات الصوفية نشره أيضاً فى باريس فى سنة ١٩٢٢م وأعيد طبعه فى سنة ١٩٥٤ م وكان ماسينيون مشرفاً على مجلة الدراسات الإسلامية منذ سنة ١٩٢٧م ومحرراً لتقويم العالم الإسلامى ، كما كان عضواً فى هيئات علمية كثيرة : منها مجمع اللغة العربية فى القاهرة . وله من الأبحاث مالايتسع المقام لذكره ، منها نشره لنصوص عربية خاصة بالحلاج حققها وعلق عليها مثل كتاب الطواسين وأخبار الحلاج وديوانه .

وقد حلل آراء ماسينيون وكتاباته مع أربعة آخرين من المستشرقين وهم جولدتسيهر وهيرجرونيه وبكر ومكدونلد ، الأستاذ جان جاك واردنبرج J,J' Waardenburg فى كتابه الضخم : « الإسلام فى مرآة الغرب » باريس سنة ١٩٦٣ م كما أورد ثبتاً ضافياً بمؤلفاته مرتبة ترتيباً زمنياً وموضوعياً (ص٣٤٥ : ٣٥١) . وانظر أيضاً مقالين موجزين عن ماسينيون لمحمد الطالبى وأحمد بكير فى مجلة الفكر التونسية عدد يناير سنة ١٩٦٣ م ص ١١ : ١٥ ومقالا ثالثاً عنه بقلم أحمد بنانى فى مجلة البينة المغربية عدد ديسمبر سنة ١٩٦٢ م ص ٥٠ : ٥٧ .

جامعة ليدن بهولنده على أنها مجهولة المؤلف ، فاستكمل تحقيقه للنص بمقابلته عليها . ثم ترجمه إلى الفرنسية وقَدَّم له بمقدمات ضافية تلقى كثيرا من الضوء على مضمون الرسالة وظروف تأليفها ، علاوة على ثبت ضخم بالمراجع التى رجع إليها ومعجم بالألفاظ الاصطلاحية ونشر مجموع ذلك فى باريس فى سنة ١٩٣٩ م .

ولايسعنا هنا إلا أن ننوه بفضل كل من الأب شدياق وأستاذه ماسينيون ، كما نُعَبِّر عن إعجابنا بمحقق الرسالة الذى لم تمنعه صفته الدينية كراهب يسوعى من أن يُعْنَى بإحياء أثر عربى من آثار الأدب الجدلى والدفاعى عن الإسلام يتضمن رداً على عقيدته . ونحن بمثل هذه الروح نقدم على إعادة نشره للقراء فى العالم العربى لالبعث مجادلات دينية لاطائل تحتها إزاء مشكلات العصر الحديث وإنما لتتبع إحدى نواحى التفكير الدينى فى الثقافة العربية التى لم تبتعد عَمَّا دعا إليه الإسلام من توكيد مبدأ التسامح وتوثيق مشاعر الألفة بين المسلمين والمسيحيين . ورغبةً منا فى إفادة القراء العرب قمنا بترجمة مقدمات الأب شدياق التى صَدَّر بها تحقيقه للرسالة وذيلنا كلًا من النص والمقدمات باليسير من الشروح والتعليقات .

ثم وجدنا أن رسالة الرد الجميل بعد مضى أكثر من ثلث قرن على ظهور طبعتها الأولى فى حاجة إلى مقدمة جديدة نَعْرض فيها لما جَدَّ من الدراسات عن سيرة الغزالى ومؤلفاته بالقدر الذى يعين على تحديد نسبة هذه الرسالة إلى الغزالى وظروف تأليفها ، ثُمَّ نراجع ماجاء فى المصادر العربية ، ونختمها بوضع رسالة الرد الجميل فى سياق ما سبقها من رسائل مماثلة .

وفى مقدمة الدراسات الحديثة عن الغزالى ومؤلفاته كتاب الأب موريس بويج محقق المكتبة الفلسفية العربية . وكتابه هذا ليس جديدا ، لأنه كان قد أعدّه منذ زمن طويل ليكون الجزء التالى لمقال له بالفرنسية أسماه : Algazeliana أى الغزاليات ، كان قد نشره فى مجلة جامعة القديس يوسف فى بيروت فى المجلد الثامن (ص ٤٧٩ : ٥١٩) ثم نُشِر على حِدَة فى سنة ١٩٢٢ م . وكان قد تناول فيه عرْضاً ونقدا لأبحاث تتصل بالغزالى كتبها عشرة من المستشرقين باللغات الإنجليزية والإسبانية والفرنسية والألمانية . وتكشف هذه المراجعات عن تعمق الأب بويج فى دراسة مؤلفات الغزالى وتطور تفكيره ، و رغ من إعداد هذا الجزء الثانى من الغزاليات فى سنة ١٩٢٤ م ، ولكنه لم يقم بنشره رغبة منه فى مزيد من البحث والاستقصاء .

ثم توفى الأب بويج فى سنة ١٩٥١ م مأسوفاً على علمه وخدماته الجليلة للثقافة العربية . ووجد أصدقاؤه بين أوراقه مخطوطة هذا الجزء الذى أسماه الأب بويج : « الترتيب الزمنى لمؤلفات الغزالى » . فتولى الأب ميشيل ألار العمل على تحريره ، والزيادة عليه بما جَدّ من الأبحاث التى تتصل بموضوعه ، مع التفرقة بين الأصل والزيادة . وصدر الكتاب بالفرنسية فى بيروت سنة ١٩٥٩ م . وارتأى الأب ألار أن تكون مناسبة صدور الكتاب هى مرور تسعمائة سنة على مولد الغزالى بالتاريخ الميلادى .

ولإحياء هذه الذكرى قام أيضاً الأب ف . شيلهو Chelhot بإخراج طبعة محققة للقسطاس المستقيم للغزالى ، وكان قد سبق

له أن ترجمه إلى الفرنسية ونشر الترجمة فى مطبوعات المعهد الفرنسى للدراسات العربية فى دمشق . كما عُنِى الآباء فى جامعة القديس يوسف فى بيروت بإعادة تحرير كتاب تهافت الفلاسفة للغزالى ، وذلك لنفاد الطبعة المحققة التى كان قد أخرجها الأب بويج فى بيروت فى سنة ١٩٢٧ م فى مجموعة المكتبة الفلسفية العربية . ولاشك أن عناية هؤلاء الآباء الأفاضل بدراسة الغزالى وتحقيق مؤلفاته واهتمامهم بإحياء ذكرى مولده لَمِمَّا يكشف عن عظيم تقديرهم لعاطفته الدينية ونزعته الصوفية ، ويشاركهم فى ذلك المستشرقون . وهؤلاء مع اختلافهم فى فهم آرائه وتأويل نزعته يُجْمِعون على اعتباره أعظم المفكرين الدينيين فى الإسلام وأظهرهم أصالة وأقواهم أثراً .

هذا وقد رجع الأب بويج فى تأليف كتابه : « الترتيب الزمنى لمؤلفات الغزالى » إلى مانسب إلى الغزالى من مؤلفات مطبوعة كانت أو مخطوطة مع التحقق مِمَّا طُبِع منها بمقابلته على نسخه الخطية والبحث فى صحة نسبتها إليه ، كما رجع إلى المصادر العربية التى ترجمت للغزالى ومنها مالايزال مخطوطاً مثل كتاب طبقات الشافعية لجمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوى المتوفى سنة ٧٧٢ هـ ، وكتاب العِقْد المُذَهَّب فى طبقات علماء المذهب لسراج الدين عمر بن على بن المُلَقِّن المتوفى سنة ٨٠٤ هـ . هذا علاوة على مارجع إليه الأب بويج من مؤلفات المستشرقين . وقد أضاف إليها الأب ألار ماظهر منها بعد فراغ بويج من تأليف كتابه .

وقدّم بويج لكتابه بمذكرة تمهيديه قسّم فيها سيرة الغزالى إلى خمس مراحل ذكرها فيما يلى :

١ ـ فترة التحصيل إلى وَفَاة شيخه إمام الحرمين الجوينى فى سنة ٤٧٨ هـ .

٢ ـ خروجه فى سنة ٤٧٨ هـ إلى العسكر قاصدا الوزير نظام الملك الذى أسند إليه التدريس فى المدرسة النظامية فى بغداد فى سنة ٤٨٤ هـ إلى اعتزاله العمل بها فى سنة ٤٨٨ هـ .

٣ ـ اعتكافه وتزهده وتنقله فى مختلف البلاد الإسلامية من سنة ٤٨٨ هـ إلى سنة ٤٩٩ هـ .

٤ ـ عودته إلى التدريس فى المدرسة النظامية فى نيسابور من سنة ٤٩٩ هـ إلى سنة ٥٠٣ هـ .

٥ ـ الفترة الأخيرة من حياته من سنة ٥٠٣ هـ إلى وفاته فى سنة ٥٠٥ هـ .

ثم تتبع الأب بويج هذه المراحل مرحلة مرحلة مُبَينًا فى كل واحدة منها المؤلفات التى كتبها الغزالى فى خلالها (ص ٧ إلى ص ٨٤) ثم ألحق ذلك بعشرة تذييلات من ص ٨٥ إلى ص ١٧٠ نذكرها ، فيما يلى :

١ ـ عناوين مؤلفات يُشَك فى صحة نسبتها إلى الغزالى .

٢ ـ مؤلفات ليست لدينا عنها معلومات كافية .

٣ـ مؤلفات عُرِفت بعناوين معينة ولكن ذكرت لها مع ذلك عناوين أخرى .

٤ ـ مؤلفات لم تكتب كاملة ولكن اقتصر على كتابة أجزاء منها أو تحريرها .

٥ ـ بعض المماثلات الظنية identifications conjecturales التي تؤدى إذا ماروجعت إلى أن نُقَلِّل من ثَبَت مؤلفات الغزالى .

٦ ـ مؤلفات مشكوك فى صحة نسبتها إلى الغزالى إن لم يكن من المقطوع به أنها منحولة عليه .

٧ ـ مؤلفات ثبت أنها منحولة على الغزالى .

٨ ـ عناوين يجب إبعادها من ثَبَت مؤلفات الغزالى .

٩ ـ عناوين لا يجوز إدراجها فى ثَبَت مؤلفات الغزالى إلا بصور مؤقتة .

١٠ ـ عناوين مستمدة من كتاب تاريخ الأدب العربى بقلم بروكلمان وهذا التذييل أضافه ألار لكتاب بويج .

هذا وقد أدرج بويج رسالة الرد الجميل فى التذييل السادس أى أنها من المؤلفات المشكوك فى صحة نسبتها إلى الغزالى إن لم يكن من المقطوع به أنها منحولة عليه . ولكنه قال فى ص ١٢٦ بأن « هذه الرسالة وردت فى ثَبَت القبانى وحلمى وإنها موجودة فى المجموع المخطوط رقم ٢٢٤٦ بمكتبة أيا صوفيابالقسطنطينية ، ونظرا إلى أن الرسالة الأولى المشابهة للرد الجميل فى هذا المجموع قد نسبت خَطَأً للغزالى فقد دعا

هذا إلى إنكار نسبة الرد الجميل أيضا إلى الغزالى ، ومع ذلك فإن هذا ليس بسبب كاف ، فهذه الرسالة منسوبة إلى الغزالى بينما نسبت الأولى إلى إمام الحرمين(١) » .

ثم أضاف ألار أن كلًا من العلامة ماسينيون والأب شدياق يؤكد نسبة الرد الجميل إلى الغزالى .

وفيما يتعلق بدعوى تأليف الغزالى للرد الجميل فى مدينة الإسكندرية – وهى مما يذهب إليه ماسينيون وشدياق – يقول بويج فى ص ٥ من كتابه : الترتيب الزمنى : « لا أدرى متى أمكن وقوع هذه الإقامة المزعومة للغزالى بالإسكندرية ، وهى الإقامة التى أشار إليها الكثيرون ممن ترجموا للغزالى » .

وستعود إلى مناقشة هذه الدعوى فيما بعد .

* * *

ومن المؤلفات المتعلقة بالغزالى والتى نشرت فى الفترة التالية لطبع الرد الجميل فى سنة ١٩٣٩ م كتاب : « الغزالى الصوفى » بقلم مرغريت سميث (لندن سنة ١٩٤٤ م) ، والمؤلفة معروفة بعكوفها على دراسة التصوف الإسلامى ، ومن مؤلفاتها السابقة : رابعة العدوية ، والحارث بن أسد المحاسبى .

---

(١) رسالة إمام الحرمين المشابهة لرسالة الرد الجميل عنوانها : : « شفاء الغليل فى بيان ماوقع فى التوراة والإنجيل من التبديل » ومنها نسخة مخطوطة مصورة فى معهد إحياء المخطوطات بجامعة الدول العربية تحت رقم ١٥٩ فيلم . انظر الجوينى إمام الحرمين بقلم فوقية حسين محمود (القاهرة سنة ١٩٦٤ م ص ٨٥) . والأصل فى مجموعين خطين بمكتبة أيا صوفيا تحت رقمى ٢٢٤٦ و ٢٢٤٧ ، انظر الترتيب الزمنى (ص ١٢٦ وص ١٤٠) ولكن الأب شدياق ذكر أن رقمى هذين المجموعين هما : ٢٣٤٦ و ٢٣٤٧ .

وللمستشرق الاسكتلندى و . مونتجومرى واط – وله مؤلفات فى السيرة ، ورسالة فى حرية الاختيار والجبر فى صدر الإسلام – مقال عنوانه : « مؤلفات الغزالى وصحة نسبتها إليه » ، نشره فى مجلة الجمعية الآسيوية البريطانية (لندن سنة ١٩٥٢ م ص ٢٤ : ٤٥) ؛ كما ترجم إلى الإنجليزية المنقذ من الضلال ، وجزءًا من بداية الهداية مع تقديمه لهما ، ونشر هذا بعنوان : « عقيدة الغزالى وعباداته » (لندن سنة ١٩٥٣ م) .

ونقلًا عن تعليقات آلار على كتاب بويج (ص ٣٠) وضع واط فى مقاله السابق الذكر ثلاثة معايير تستخدم فى النقد الباطنى لكتابات الغزالى لتقرير صحة نسبتها إليه أو لتحديد الترتيب الزمنى لما صح منها من تأليفه . وتتلخص هذه المعايير فيما يلى :

١ – نظراً إلى أن الغزالى فى الفترة الأخيرة من حياته كان يعتقد بأن هناك فى المعرفة نطاقاً يتخطى قدرة العقل على إدراك الحقائق فإنه من المتعذر أن ننسب لهذه الفترة كتاباً جعل فيه الغزالى العقل معياراً لما يسوقه من حجج .

٢ – اتبع الغزالى فى تأليف كتبه نَسَقاً منطقياً .

٣ – حَرَص الغزالى دائماً على أن يكون فى آرائه موافقاً لأهل السنة .

ومن أمثلة استخدام واط لهذه المعايير التى وضعها ماذكره عن كتاب « ميزان العمل » للغزالى ، فهو عندما طَبَّق المعيار الأول على هذا الكتاب قال بأنه لاينتمى إلى الفترة الأخيرة من حياة مؤلفه ، وعندما طَبَّق المعيار الثانى شَك فى صحة نسبته إليه ، ذلك لأن الحجج

التى يتضمنها الكتاب بدت له على درجة من الخلل والاضطراب بما يجعلها غير جديرة بأن تنسب إلى الغزالى . واستشهد واط على ذلك بفقرتين أوردهما وخلَص أخيرا بأن الكتاب ليس من تأليف الغزالى .

هذا مع العلم بأن آسين بلاثيوس لايشك فى أن كتاب ميزان العمل من تأليف الغزالى ، كما أن جولد تسيهر فى كتابه مذاهب التفسير الإسلامى يعده حلقة تمثل انتقال الغزالى من التفكير الفلسفى إلى التفكير الصوفى .

واقتصر واط فى ترجمته لبداية الهداية على جزئها الأول ولم يترجم جزءها الأخير على اعتبار أنه منحول على الغزالى وساق مايلى من الحجج لتأييد رأيه :

١ – إن العبارة التى تسبق القسم الأخير من البداية هى خاتمة لما ذكره الغزالى فى المقدمة . والقسم الأخير فيما يبدو له قد أضيف دون أن تكون له صلة محدودة بما سبقه ودون أى تسلسل منطقى واضح .

٢ – يوجد فارق محسوس فى اللهجة بين الآراء السابقة وبين الجزء الأخير من بداية الهداية .

٣ – إذا قارنا الجزء الأخير بما جاء فى كتاب الإحياء اتضح لنا أنه لايتصل بما سبقه فى الجزء الأول من البداية لأنه عبارة عن مجرد استشهادات .

٤ — فكرة آداب الصحبة والمعاشرة مع الخالق سبحانه وتعالى ، وهى الفكرة التى عرضها الغزالى فى الجزء الأخير من بداية الهداية ، يبدو أنها ليست من أفكاره .

ويستخلص واط من ذلك أن الجزء الأخير من بداية الهداية ليس من تأليف الغزالى . غير أن بروكلمان لايرى أى إشكال فى صحة نسبة هذه الرسالة كلها إلى الغزالى ، كما ذهب أ . ب فان ليون إلى تخطئة واط فى إغفاله ترجمة الجزء الأخير منها . وبمراجعتنا لبداية الهداية لم نجد وجهاً لاعتراضات واط ، ونعتبر الرسالة كلها من تأليف الغزالى .

* * *

وفيما يتعلق بعدد من المؤلفات المنسوبة إلى الغزالى ومنها رسالة الرد الجميل ، نجد أن الخلاف بشأنها بين الباحثين لايزال قائماً . ونستشهد على ذلك بمثالين نردفهما بثالث مما أجمع الباحثون على أنه منحول على الغزالى .

١ — الرسالة اللدنية :

قال عنها بويج (ص ١٢٤ : ١٢٥) إنه قد درسها بعناية ووجد أنها بعيدة عن تفكير الغزالى وأسلوبه ، وإنه وجد نسخة خطية لها فى مجموع يرجع إلى أوائل القرن السادس الهجرى تحت رقم ١٧١٢ فى مكتبة شهيد على باشا بالقسطنطينية . وقال فيها ناسخه إنه كتب القسطاس المستقيم والرسالة اللدنية للغزالى .

بيد أن بويج لم يعد هذا دليلا على صحة نسبة الرسالة اللدنية إلى الغزالى . وأضاف ألار فى تعليقاته على كتاب بويج قائلًا : « منذ

أن كتب بويج هذا فى سنة ١٩٢٤ م لم تحل مشكلة نسبة هذه الرسالة إلى الغزالى حلاً نهائياً ، ففى سنة ١٩٣٨ م نشرت مرغريت سميث ترجمة إنجليزية لهذه الرسالة وقالت يبدو أنه من المُسَلَّم به أنها من تأليف الغزالى . » ولكن بعد ذلك بثلاث سنوات (أى سنة ١٩٤١ م) كتب آسين بلاثيوس بأنه لايعتقد أن الرسالة اللدنية من تأليف الغزالى ، ذلك لأن جانباً كبيرا منها يتفق فى لفظه مع « رسالة فى النفس والروح » لمحيي الدين بن عربى (المتوفى سنة ٦٣٨ هـ) . وهى الرسالة التى حَقَّق بلاثيوس نصها وترجمها إلى الإسبانية وقدمها بعنوان : « سيكولوجية محيي الدين بن عربى » إلى المؤتمر الرابع عشر للمستشرقين . وأضاف بأن مابرسالة النفس من مفردات وأفكار هى بلاشك مما يستخدمه ويبسطه ابن عربى فى مؤلفاته .

وقد عاودت مرغريت سميث البحث فى هذا الموضوع فى كتابها : « الغزالى الصوفى » (لندن سنة ١٩٤٤ م) وقالت : « ذهب البارون كارَّادى فو والأُستاذ آسين بلاثيوس والدكتور أبو العلا عفيفى إلى أن « رسالة فى معنى النفس والروح » هى من تأليف ابن عربى ، مع أن هذه الرسالة هى عبارة عن الرسالة اللدنية للغزالى مع زيادة قليلة فى عباراتها وحَذْفٍ لبعضها الآخر . » وأضافت : « يلاحظ بأن جانبا من آراء الغزالى فى الرسالة اللدنية يوجد فى الإحياء وفى سائر مؤلفات الغزالى مما يثبت دون ريب بأن الرسالة اللدنية هى من تأليف الغزالى .

بيد أن واط فى مقاله : « مؤلفات الغزالى وصحة نسبتها إليه » (ص ٣٣ : ٣٤) أيَّد رأى بلاثيوس فى أن الرسالة اللدنية منحولة

على الغزالى . وساق تأييداً لدعواه حجتين جديدتين ، فهو عندما طَبَّق عليها معياره الأَول قال بأَنها لاتتضمن مجالاً يتخطى نطاق العقل وإنه لذلك لايمكن إرجاع تأْليفها إلى الفترة الأَخيرة من حياة الغزالى . ومع ذلك فإن مضمون الرسالة فى نظره يختلف عما ننتظره من الغزالى فى فترة سابقة . وخلص واط من ذلك إلى القطع بأَن الرسالة اللدنية منحولة على الغزالى .

وبعد أَن كتب واط هذا بعدة أَشهر أَثار الموضوع من جديد الأَب ماكارثى فى مقدمته لكتاب اللمَع لأَبى الحسن الأَشعرى الذى حقق نصه وترجمه إلى الإنجليزية ونشر النص مع الترجمة بعنوان : « علم الكلام عند الأَشعرى » (بيروت سنة ١٩٥٣ م) . وقال ماكارثى فى ص ٢٥ من مقدمته بأَنه : « اهتدى إلى نسخة خطية من الرسالة اللدنية وإنه إذا ثبت ، كما يعتقد ، بأَن هذه المخطوطة كتبت قبل محيي الدين بن عربى (٥٦٠ هـ – ٦٣٨ هـ) فسنظفر بحجة جديدة تحملنا على القطع بأَن الرسالة اللدنية من تأْليف الغزالى .

٢ – المضنون به على غير أَهله :

أَشار بويج فى ص ٥٣ من كتابه الترتيب الزمنى إلى عبارة مؤَلف المضنون فى ص ٤٥ من النسخة المطبوعة فى سنة ١٣٠٣ هـ والتى جاء فيها قوله بأَنه : « سيبادر إلى تأْليف كتاب تال فى موضوع التعاليم الصوفية عنوانه المضنون به على غير أَهله . » وقال بويج : « لعل الإشارة هنا إلى رسالة أُخرى طبعت أَيضاً فى سنة ١٣٠٣ هـ ولكن من المجازفة القول باعتبارهما كتاباً واحدا مالم تتيسَّر لنا طبعة مُحَقَّقة لهما . »

وأشار الغزالى فى كتابه الأربعين فى أصول الدين (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ ص ٢٨) إلى بعض مؤلفاته المضنون بها بقوله : « وإن أردت صريح المعرفة بحقائق هذه العقيدة من غير مَجْمَجة ولامراقبة فلاتصادفه إلا فى بعض كتبنا المضنون بها على غير أهلها . »

ومنذ وقت مبكر ثار الشك فى نسبة المضنون إلى الغزالى نظرا لاشتماله على آراء تخالف مذهب أهل السنة . جاء فى طبقات السبكى (جـ ٤ ص ١٣١) : « وذكر ابن الصلاح [1] أن كتاب المضنون المنسوب إليه معاذ الله أن يكون له ، وبيّن سبب كونه مُخْتَلَقاً موضوعاً عليه . والأمر كما قال . وقد اشتمل المضنون على التصريح بِقِدم العالَم ، ونفى العلم القديم بالجزئيات ، ونفى الصفات . وكل واحدة منها يُكَفِّر الغزالى قائلَها هو وأهل السنة أجمعون فكيف يُتَصَوَّر أنه يقولها ؟ »

وقال أبوبكر محمد بن طُفيل المتوفى سنة ٥٨١ هـ فى كتابه أسرار الحكمة المشرقية أو رسالة حى بن يقظان (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٧ هـ ص ٩) : « وقد ذكر (الغزالى) فى كتاب الجواهر أن له كتباً

---

(١) هو أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن المعروف بابن الصلاح المتوفى سنة ٦٤٣ هـ . قال ابن خلكان فى ترجمته (جـ ١ ص ٣١٢ : ٣١٣) : « كان أحد فضلاء عصره فى التفسير والحديث والفقه وأسماء الرجال وما يتعلق بعلم الحديث ونقل اللغة . وكانت له مشاركة فى فنون عديدة » وأضاف ابن خلكان أنه كان أحد شيوخه الذين انتفع بهم . وترجم له السبكى فى طبقات الشافعية (جـ ٥ ص ١٣٧ : ١٤٢) وقال : « جال فى بلاد خراسان وورد دمشق ودرس بالمدرسة الصلاحية بالقدس ثم عاد إلى دمشق وولى التدريس فى المدرسة الرواحية ، ومشيخة دار الحديث الأشرفية » ومن مؤلفاته : مقدمته فى علم الحديث .

مضنوناً بها على غير أهلها ، وأنه ضَمَّنها صريح الحق ، ولم يصل إلى الأندلس فى علمنا منها شىء ، بل وصلت كتب يزعم بعض الناس أنها هى تلك المضنون بها ، وليس الأمر كذلك . وتلك الكتب هى كتاب المعارف العقلية وكتاب النفخ والتسوية ومسائل مجموعة سواها . »

وأنكر محيى الدين بن عربى فى كتابة « محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار » (طبعة القاهرة سنة ١٩٠٦ م حـ ١ ص ١٢٥) نسبة المضنون الصغير إلى الغزالى ، إذ يقول : « وكان الشيخ أبو الحسن على المُسَفِّر جليل القدر حكيماً غامضاً فى الناس ، محمود الذكر ، رأيتُه بسَبْتة ، له تصانيف منها منهاج العابدين الذى يُعْزَى لأبى حامد الغزالى وليس له ، وإنما هو من مُصَنَّفات هذا الشيخ ، وكذلك كتاب النفخ والتسوية الذى يُعْزَى لأبى حامد أيضاً ويسميه الناس المضنون الصغير . »

وعند المستشرق و . هـ . ت . جيردنر W.H.T. Gairdner أن المضنون الصغير موضوع على الغزالى ، أما « المضنون به على غير أهله » فهو له . وقال جولد تسيهر فى كتابه : « مذاهب التفسير الإسلامى » (الترجمة العربية ، القاهرة سنة ١٩٥٥ م ص ٢٢٥ هامش رقم ١) : « نحن متفقون مع جيردنر فى أننا لانجد سبباً يمنع من نسبة المضنون إلى الغزالى ، وعلينا أن نـألف هذا التعارض بين تعاليم الغزالى فى كتبه الدينية العامة وفى كتاباته الباطنية الصوفية . »

وكذلك يؤيد نسبته إلى الغزالى آسين بلاثيوس الذى ترجمه إلى الإسبانية . ويذهب إلى هذا أيضاً مكدونلد فى كتابه : « الموقف الدينى والحياة الدينية فى الإسلام » (شيكاغو سنة ١٩٠٩ م ص ٢٢٧

و ص ٢٩٢ ومابعدها) ، وفى مادة الغزالى التى كتبها فى الموسوعة الإسلامية القديمة .

أما مونتجومرى واط فقدناقش هذه الآراء وخَلَص منها إلى أن كتاب المضنون منحول على الغزالى استناداً على معيار واط الثالث وهو حرص الغزالى على أن يكون فى آرائه موافقاً لأهل السنة . بيد أن بويج يشير إلى وجود مخطوطات كثيرة لهذا الكتاب تدلل على نسبته إليه . وذلك فيما عدا نسخة خطية كتبت سنة ٩٠١ ﻫ فى المجموع رقم ٢١٤٧ بمكتبة لاله لى بالقسطنطينية جاء فيها : « لكن ذكر سيدنا الإمام العَلَّامة الإسنوى فى طبقاته أن هذا الكتاب مكذوب به . » وذكر القاضى شرف الدين محمد البهنسى فى كتابه « الكافى » (مخطوطة القاهرة تحت رقم ٩٠) أن المضنون مُخْتَلق على الغزالى .

٣ — سر العالمين وكشف مافى الدارين :

يتضح من النقد الباطنى لهذا الكتاب أنه منحول على الغزالى ، فقد جاء فى مقدمته : « أما بعد فلما رأيت أهل الزمان هممهم قاصرة ، عن نيل المقاصد الباطنة والظاهرة ، وسألنى جماعة من ملوك الأرض أن أضع لهم كتاباً معدوم المثال ، لنيل مقاصدهم ، واقتناص الممالك ، ومايعينهم على ذلك ، استخرت الله فوضعت لهم كتاباً ، وسميته بكتاب سر العالمين وكشف ما بالدارين ، وبَوَّبْتُهُ أبوابا ، ومقالات وأحزابا ، وذكرت فيه مراتب صوابا ، وجعلته دالاً على طلب المملكة وحَاثًا عليها ، وواضعاً لتحصيلها أساسا جامعا لمعانيها ، وذكرت كيفية ترتيبها وتدبيرها ، فهو يصلح للعالم الزاهد ، وشريك المالك بتطييب

قلوب الجند ، وجذبهم إليه بالمواعظ . فأول من استنسخه وقرأه عليّ بالمدرسة النظامية سِرًّا من الناس فى النوبة الثانية بعد رجوعى من السفر رجلٌ من أرض المغرب يقال له محمد بن تومرت من أهل سَلَمِّية وتوسمت فيه المُلْك [١] »

وفى هذه المقدمة نلاحظ مخالفتها لأسلوب الغزالى فضلًا عن اضطراب بعض عباراتها ، ويتجلى ذلك فى بقية الكتاب ويقول بويج (ص ٧٥) : « إن الذى نحل الغزالى هذا الكتاب نسى أن النوبة الثانية لتدريس الغزالى لم تكن فى نظامية بغداد بل فى نظامية نيسابور » هذا وقد كان جولد تسيهر أول من أثبت أن هذا الكتاب مُخْتَلَق على الغزالى ، وذلك فى ص ١٨ و ١٩ من مقدمته لكتاب أعزما يطْلَب لمحمد بن تومرت مهدى الموحدين [٢] . وعاود جولد تسيهر بيان ذلك فى مقدمة تحقيقه لكتاب معانى النفس . وهاهى الحجج التى ساقها كما أوردها ألار فى تعليقاته على كتاب بويج .

١ — إن التفصيلات الخاصة بابن تومرت والغزالى كما وردت فى مقدمة سر العالمين لاأساس لها من الصحة .

---

(١) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨ م ص ٥ و ٦ ، والكتاب يقع فى ١١٦ صحيفة من القطع الصغير . وهذه الطبعة مليئة بالأخطاء فى النص الذى أوردناه من المقدمة : واقتناص المماليك والمقصود الممالك . وكذلك : فأول من استحسنه والصواب استنسخه . والتصويب الأخير نقلا عن جولد تسيهر فى مقدمته لكتاب محمد بن تومرت ص ١٨ و ١٩ وقد رجع فيه إلى مخطوطة القاهرة لكتاب سر العالمين وإلى طبعة حجرية ظهرت له فى الهند قبل سنة ١٩٠٣ . ووجدنا فى ص ١٠٠ من طبعة القاهرة لكتاب سر العالمين أبياتاً نسبها واضع الكتاب لأبى العلاء ، وهى إن العيون التى فى طرفها مرض إلخ مع أنها من نظم جرير (أنظر ديوان جرير طبعة القاهرة سنة ١٣٥٣ هـ ص ٥٩٥) .

(٢) طبع كتاب ابن تومرت فى الجزائر سنة ١٩٠٣ م وقدم له جولدتسيهر بمقدمة ضافية تقع فى ١٠٦ صحيفة ترجمها المستشرق ديموبين من الألمانية إلى الفرنسية .

٢ - إن الفقرات المتعلقة بالسحر والكيمياء والتعاويذ والوصفات الطبية والأغذية لايمكن أن تكون من تأليف الغزالى [١]

٣ - لايمكن التعرف على تفكير الغزالى وأسلوبه المعتاد فى التأليف المضطرب لهذا الكتاب .

وهذه الحجج واشباهها ساقها كل من بلاثيو ن وواط والاثنان ينكران نسبة الكتاب إلى الغزالى . وأيد بروكلمان آراء هؤلاء وأضاف بأن شاه عبدالعزيز الدهلوى ينكر أيضاً نسبته إلى الغزالى وذلك فى كتابه : « التحفة الاثناعشرية » .

* * *

وموضوع لقاء ابن تومرت للغزالى أو أخذه العلم عنه لم يقتصر ذكره على كتاب سر العالمين ، بل ورد أيضاً فى كتابات من ترجموا لابن تومرت أو أرخوا لحركته ، وإن كان منهم من يتشكك فى ذلك

---

(١) فى طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨ م لكتاب سر العالمين التى رجعنا إليها أمثلة كثيرة تدل على أن هذا الكتاب منحول على الغزالى كما يقول جولدتسيهر ، منها ماجاء فى ص ٦٦ : « ذكر مايبغض بين الشخصين يكتب على بيضة . . . إلخ . . ذكر كلمات تفرق بها بين جماعة فاسدة ، تأخذ أفرداً (كذا) من شعير حزام وتقول عليه أربع مرات : ها طاش ماطاش هاطاشة . »

ويمضى مؤلف سر العالمين قائلا : « وكثير مثل هذا . وقد حصرناها وشرحناها فى كتاب عين الحياه وهو صغير الحجم كثير الفوائد . وفيه المقالة الإلهية التى هى سبب الجمع بين الأجساد والأرواح بطريق بعث الإكسير . . . وهذه الصناعة الإلهية صحيحة بدلالات المنقول والمعقول ... والمعقول دل عليه عمل الصابون » .

وفى ص ٧٣ : « المقالة الثامنة عشرة فى عزائم التسخير : تقف أول ساعة من يوم السبت ... ثم تقول زحل أنت أشرف الكواكب وسيدها وقائدها ومؤيدها أسالك أن تطيعنى وأن تمنحنى مايصلح منك لى .. »

ويلاحظ أن هذا لايتفق مع آراء الغزالى التى بسطها فى مؤلفاته وفى مقدمتها كتاب الإحياء.

مثل ابن الأثير فى الكامل (بولاق حـ . ١ ص ٢١٦) حيث جاء فيه : « وقيل إنه جرى لابن تومرت حديث مع الغزالى فيما يفعله بالمغرب من التملك . فقال له الغزالى إن هذا لايتمشى فى هذه البلاد ولايمكن وقوعه لأمثالنا . كذا قال بعض مؤرخى الغرب والصحيح أنه لم يجتمع به . »

وذكر ذلك ابن خلدون فى العِبَر على أنه مما يزعمه الأخباريون إذ قال : « ولقى فيما زعموا أبا حامد الغزالى ، وفاوضه بذات صدره فى ذلك فأراده عليه لِمَا كان فيه الإسلام يومئذ بأقطار المغرب من اختلال الدولة . . . وانطلق هذا الإمام راجعاً إلى المغرب بحرا متفجرا من العلم وشهابًا وارياً من الدين . »

وهناك آخرون أضافوا إلى تلقى ابن تومرت العلم عن الغزالى تنبؤ الأخير بما سيقوم به ابن تومرت من إنشاء دولة الموحدين . جاء فى كتاب المُعْجِب (ص ٢٤٥ : ٢٤٦) لعبد الواحد المراكشى المتوفى سنة ٦٤٧ هـ : « وحُكِى أنه ذكِر للغزالى ما فعل أمير المسلمين بكتبه التى وصلت إلى المغرب من إحراقها وإفسادها ، وابن تومرت حاضر ذلك المجلس ، فقال الغزالى حين بلغه ذلك : ليذهبنَّ عن قليل مُلْكُه ، وليُقْتَلَن وَلَدُه ، وما أحسب المُتَوَلِّى لذلك إلا حاضرا مجلسنا . »

وكتب فى هذا المعنى ابن أبى زَرْع المتوفى سنة ٧٢٦ هـ إذ قال فى كتابه روض القِرطاس : « وكان فى جملة من لقى (ابن تومرت) من العلماء الذين أخذ عنهم العلم الشيخ الإمام أبوحامد الغزالى ، لازمه لاقتباس العلم ثلاث سنين . فكان أبوحامد الغزالى إذا دخل عليه

المهدى يتأمله ويختبر أحواله الظاهرة والباطنة ، فإذا خرج عنه يقول لجلسائه : لابد لهذا البربرى من دولة ، أمَا إنه يثور بالمغرب الأقصى ويظهر أمْرُه ، ويعلو سلطانه ، ويتسع مُلْكه ، فإن ذلك ظاهر عليه في صفاته ، وبائن عليه فى شمائله . وردت بذلك الأخبار ، ودلّت عليه العلامات والآثار . فنقل إليه الخبر بعض الأصحاب ، وأخبره أن ذلك عند الشيخ (الغزالى) فى كتاب . فلم يزل يجتهد فى خدمة الشيخ ويتقرب إليه حتى أطلعه على العلم الذى كان عنده فيه . فلما تحققت عنده الحال استخار الله تعالى وعزم على الترحال . »

وجاء فى كتاب السر المصون والجوهر المكنون فيما نقله جولد تسيهر عن مخطوطته فى مقدمته لأعز ما يطلب ص ١٦ و ١٧ : « فهذه مشتملة على ما استخرجه الإمام الأعظم حجة الإسلام أبو عبد الله محمد الغزالى رحمه الله مما جمعها الإمام الهمام ليث بنى غالب على بن أبى طالب كرم الله وجهه فى كتابه المسمى بالجَفْر الذى جمع فيه علوم الدنيا والآخرة وعلوم الأولين والآخرين . ولم يطلع على كشف ما فيه من الأنوار النورانية والأقسام والأسماء الربانية سوى الإمام جعفر الصادق رضى الله عنه . ولم يطلع على كتاب الجَفْر غيرُه . ومن بعده الإمام الأعظم (الغزالى) فاستخرج منه هذه المشتملة وسماها : بالسر المصون والجوهر المكنون ، سيف الله الماحق وكلامه اللاحق ، وهى المشتملة المعروفة بوَفْق زُحَل ، والمثلثة المستخرجة من كلام الله تعالى من الأسماء المعجمة . وفى هذه المشتملة سِر الله الأعظم الناموس الأكبر والكبريت الأحمر والترياق الأكبر ، وفيها هلاك الأعداء وتدمير الجبابرة والفراعنة ،

وزوال الملوك عن مراتبهم وحتفهم ، وهلاك العساكر ، وخراب العمارة ، وإجابة الدعوة ، وإطلاق المسجونين ، وفَك المأسورين ، وقضاء الحاجات ، والحَل والعَقْد ، والأمر والنهى والتسليط ، وفيها استحضار الجان والملوك السفلية ، واستحضار الأرواح ، وكشف الأسرار النورانية . »

وقد أنكر جولد تسهير [1] لقاء ابن تومرت للغزالى وذلك فى مقدمته لكتاب أَعَز ما يُطْلَب (ص ٥ : ٢٢) وساق لذلك حجتين أُولاهما تعذر التوفيق بين الفوارق الكبيرة فى تواريخ مولد ابن تومرت ووقائع سيرته ، والأُولى تتراوح بين سنتى ٤٧١ هـ و ٤٩١ هـ . وثانيتهما أَن كشف الغزالى لعلامات مهدية ابن تومرت بالرجوع إلى كتاب جَفْر على بن أَبى طالب يُعَد من القصص الشعبى الذى ليس له سَنَد من التاريخ . ولكنه على إنكاره لهذا اللقاء لم يَنْفِ تأَثر ابن تومرت إلى حَد ما بآراء الغزالى وكتاباته . ونُعَقِّب فيما يلى على ما ذكره جولد تسيهر فى هذا الصدد :

١ ـ نظرا لأَن تنبؤ الغزالى بمهدية ابن تومرت هو مما لا يُسَلِّم به منهج البحث التاريخى إذ يعده من قبيل القصص ، فقد أَنكره جولد تسيهر ، بل زاد على ذلك بأَن نفى أَيضاً لقاء ابن تومرت للغزالى ،

---

(١) تابع المستشرقون جولدتسيهر فى إنكار هذا اللقاء ، ومنهم رينيه باسيه R. Basset كاتب مادة ابن تومرت فى الموسوعة الإسلامية القديمة (الترجمة العربية م ا ص ٢٢٨ : ٢٣١) . وقد وجدناها بلفظها فى موسوعة الدين والأخلاق (المجلد السابع – ادنبره سنة ١٩١٤ م ص ١٧٤ : ١٧٥) . وهذا هو الاستثناء الوحيد لأن المواد الإسلامية فى هذه الموسوعة تخالف نظائرها فى الموسوعة الإسلامية .

مع أنه من الجائز وقوع هذا اللقاء دون أن يصحبه كشف الغزالى عن العلامات الدالة على مهدية ابن تومرت . ونستدل على ذلك بما ذكره المقرىء فى نفح الطيب (بولاق حـ ١ ص ٣٤٠ : ٣٤٩) فى ترجمته لأبى بكر بن العربى المتوفى سنة ٥٤٣ هـ من أن ابن العربى « كان قد صحب محمد بن تومرت بالمشرق . » والمعروف أن ابن العربى لقى الغزالى وأخذ عنه .

٢ — فى ص ٦ من مقدمة أعز مايطلب التى كتبها جولد تسيهر علّق كاتبها على عبارة ابن الأثير فى الكامل (بولاق سنة ١٢٩٠ هـ حـ ١٠ ص ٢١٦) : « وكان ابن تومرت قد رحل فى شبيبته إلى بلاد الشرق فى طلب العلم . » فقال : « إن هذا التعبير « فى شبيبته » لايمكن أن يطلق على رجل فى السابعة والعشرين أو الثامنة والعشرين من العمر » وذلك على اعتبار أن ابن تومرت كان فى هذه السِّن عندما كان يطلب العلم فى المشرق .

ولكنا نقول إن عبارة « فى شبيبته » يمكن أن تطلق أيضاً على من يتجاوز هذه السِّن ، بدليل أن ابن كثير المتوفى فى سنة ٧٧٤ هـ يقول فى ترجمته للغزالى فى البداية والنهاية (جـ ١٢ ص ١٧٣ : ١٧٤) : « وساد (الغزالى) فى شبيبته حتى أنه دَرَّس بالنظامية ببغداد فى سنة ٤٨٤ هـ ، وله أربع وثلاثون سنة » .

هذا وقد عاود لوتورنو Le Tourneau البحث فى موضوع لقاء ابن تومرت للغزالى ، فذهب إلى تأكيد هذا اللقاء ، ونَفى إنكار المستشرقين له وفى مقدمة هؤلاء جولد تسهير . واستند فى تأييد دعواه

على نسخة خطية مجهولة المؤلف من مخطوطات القرن التاسع الهجرى . وختم رأيه بقوله : « علينا أن نذكر فى هذا الصدد نقطتين : الأولى أن ابن تومرت تتلمذ على الغزالى . والثانية أن إتلاف كتب الغزالى فى الأندلس كان ذا أثر حاسم فى الخطة التى سار عليها ابن تومرت فيما بعد » . (راجع مقال لوتورنو فى مجلة الدراسات العربية (وهى بالفرنسية) سنة ١٩٤٧ م عدد ٣٤ ص ١٤٧ : ١٤٨ ، نقلا عن تعليقات ألار على كتاب بويج : الترتيب الزمنى ص ٧٥ هامش رقم ٤).

* * *

ويتضح مما سبق أنه هناك قدر من الغموض فيما ينسب إلى الغزالى من المؤلفات . وقد بذل الباحثون جهداً عظيما فى هذا المضمار ، وفى مقدمتهم الأب بويج ، ولا ننسى كذلك دراسات مكدونلد وجولد تسيهر وبلاثيوس وواط ويلاحظ أن هذا الغموض يشمل أيضاً سيرة الغزالى وخاصة فيما يتعلق بالبلاد التى زارها إبان فترة اعتكافه .

وعلى ذلك فإن الخطوات المبدئية فى دراسة الغزالى ومؤلفاته تقتضى القيام بما يلى :

١ ـ تجريد سيرة الغزالى من الأقاصيص الشعبية التى ليس لها سَنَد من الواقع .

٢ ـ إخراج ما صحت نسبته إلى الغزالى من المؤلفات فى طبعات نقدية محققة تستند على مقابلة ما يوجد منها من نُسَخ خطية فى مكتبات العالم المختلفة .

٣ ـ التحقق من البلاد التى زارها إبان فترة تزهده الممتدة من سنة ٤٨٨ هـ إلى سنة ٤٩٩ هـ .

* * *

وهذه الفترة الغامضة في سيرة الغزالي التي رحل فيها عن بغداد سنة ٤٨٨ هـ ، والتي أخذ يتنقل خلالها في مختلف البلاد الإسلامية إلى أن عاد إلى التدريس في المدرسة النظامية في نيسابور في سنة ٤٩٩ هـ ، قد عُني بدراستها الأب فريد جبر [1] في بحث قيِّم له أسماه : « إعادة النظر في سيرة الغزالي ومؤلفاته على ضوء كتاب طبقات الشافعية للسبكي » .وهو مقال بالفرنسية نشره في العدد الأول من مجلة المعهد الدومنيكي للدراسات الشرقية (القاهرة سنة ١٩٥٤ م ص ٧٣ : ١٠٢) .

ونظرا لصلة هذا البحث بموضوعنا وهو التحقق من نسبة رسالة الرد الجميل إلى الغزالي ، رأينا من الأوفق أن نلخص ما جاء فيه وأن نُعقِّب على ما تضمَّنه من استنتاجات ببعض التعليقات .

قَسَّم الأب فريد جبر بحثه إلى مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة . تناول في الفصل الأول نشأة الغزالي إلى قيامه بالتدريس في المدرسة النظامية [2] ببغداد سنة ٤٨٤ هـ . وتتبع في الفصل الثاني تدريسه في هذه المدرسة من سنة ٤٨٤ هـ إلى سنة ٤٨٨هـ وبحث في الفصل الثالث تنقلاته منذ رحيله عن بغداد في سنة ٤٨٨ هـ إلى عودته للتدريس في نظامية نيسابور في سنة ٤٩٩ هـ .

---

(١) للأب فريد جبر أيضاً كتاب بالفرنسية أسماه : نظرية المعرفة عند الغزالي . نشره في بيروت سنة ١٩٥٨ م

(٢) سنورد فيما بعد بياناً موجزاً عن نظامية بغداد .

وحَلَّل فريد جبر ما يتعلق بسيرة الغزالى فى طبقات السبكى وخاصة فى الصفحات الخمس عشرة الأُولى فى الجزء الرابع من الطبقات (من ص ١٠١ إلى ص ١١٦) ، مقابلا الطبعة الرديئة للطبقات التى نشرت فى القاهرة فى سنة ١٣٢٤ هـ على عدة نُسَخ خطية . وعُنِى بصفة خاصة بما نقله السبكى عن الحافظ أَبى الحسن عبد الغافر بن اسماعيل الفارسى[(١)] فى ترجمته للغزالى فى كتابه « السياق لتاريخ نيسابور ». واعتبر جبر هذه الترجمة وثيقة أَساسية تماثل فى أَصالتها ترجمة الغزالى لنفسه فى كتابه : « المنقذ من الضلال والمفصح عن الأَحوال » . وذلك لأَن عبد الغافر كان زميلا فى الدراسة للغزالى وتفقه كل منهما على الجوينى إمام الحرمين ثم قابل جبر هذه الترجمة بنظائرها فى مخطوطة : تاريخ دمشق لابن عساكر المتوفى سنة ٥٧١ هـ وفى كتاب ابن عساكر الآخر وهو : « تبيين كذب المفترى فيما نسب للإمام الأَشعرى » ، المطبوع فى دمشق فى سنة ١٣٤٧ هـ . وما جاء فى ترجمة الغزالى فى مخطوطة « سير أَعلام النبلاء » للذهبى المتوفى سنة ٧٤٨ هـ ، وفى البداية والنهاية لابن كثير (جـ١٢ ص ١٧٣ : ١٧٤) . وفى مواضع متفرقة من كتاب الكامل فى التاريخ لعز الدين بن الأَثير .

* * *

---

(١) عبد الغافر الفارسى (٤٥١ هـ – ٥٢٩ هـ) ترجم له التاج السبكى فى طبقات الشافعية (ج ٤ ص ٢٥٥) وقال إنه سمع من جده لأمه ابى القاسم القشيرى وتفقه على إمام الحرمين ولزمه مدة وأورثته صحبته فناً من الفصاحة . ووصفه بأنه كان إماماً حافظاً محدثاً لغوياً . وكان خطيب نيسابور وإمامها . رحل إلى خوارزم وإلى غزنة وجال فى بلاد الهند وصنف : السياق لتاريخ نيسابور وكتاب مجمع الغرائب فى غريب الحديث . وكتاب المفهم فى شرح غريب مسلم . انظر أيضاً ترجمته فى ابن خلكان (حـ١ ص ٣٠٦) وشذرات الذهب (جـ٤ ص ٩٣) :

ونلاحظ هنا أن الأب فريد جبر لم يرجع إلى مصادر أخرى فى ترجمة الغزالى مثل المنتظم لأبى الفرج بن الجوزى المتوفى سنة ٥٩٧ هـ (حـ ٩ ص ١٦٨ : ١٧٠) ، وطبقات الشافعية للإسنوى [(١)] . وقد أورد ابن العماد فقرات من ترجمة الإسنوى للغزالى فى شذرات الذهب (جـ ٤ ص ١٠ : ١٣) . ونشير أيضا فى هذا الصدد إلى مقال بالفارسية عن المدرسة النظامية فى بغداد بقلم سعيد نفيسى . ترجمه إلى العربية حسين على محفوظ ، ونشره فى مجلة المجمع العلمى العراقى (بغداد سنة ١٩٥٤ م جـ ١ من المجلد الثالث ص ١٤٢ :١٥٨) . ويشتمل هذا المقال على رسالة هامة للغزالى تدخل فى بحث الأب فريد جبر . وقد قَدَّم لها سعيد نفيسى بقوله : « ثم دعاه ضياءُ المُلْك أحمد بن نظام المُلْك ، مُتَولِّى المدرسة النظامية سنة ٥٠٤ هـ ، أى قبل وفاة الغزالى بسنة واحدة . وكان الغزالى معتزلا فى رباطه ، مشغولا بهداية مريديه ، ورغب (ضياء الملك) أن يَقْدَمَ بغداد للتدريس بالنظامية مرة أخرى ، فلم يسعفه بما طلب ، وأنفذ إليه برســـالة كتبها بالفارسية فى غاية الفصاحة وسحر البيان ، وها هى ذى » وتستغرق هذه الرسالة فى ترجمتها العربية ثلاث صفحات من القطع الكبير (ص ١٥٠ : ١٥٢) .ورغب المترجم فى التثبت من صحة المتن الفارسى للرسالة الذى نقله نفيسى فقال فى ذيل ص ١٥٠ : « نقلتُ إلى العربية النص الذى أثبته الأستاذ جلال الدين

---

(١) فى مكتبة جامعة القديس يوسف فى بيروت نسخة خطية منها تحت رقم ١١٦ وهناك نسخة أخرى فى المكتبة التيمورية بالقاهرة . ونرجو أن يعنى بنشر هذا الكتاب المجلس الأعلى للشئون الإسلامية .

الحمائى فى كتابه : « غزالى نامه » طبعة طهران سنة ١٣١٨ الشمسية فإنه أكمل وأتم وأصح ... » .

* * *

هذا وقد رجع الأب فريد جبر إلى كتاب « العواصم من القواصم » لأبى بكر بن العربى المتوفى سنة ٥٤٣ هـ [1] . ونظراً لكثرة السقط فى الطبعة التونسية [2] لهذا الكتاب التى ظهرت سنة ١٩٢٦ م ، فقد رجع إلى نسخة خطية بدار الكتب بالقاهرة تحت رقم ٢٢٠٣١ ، وهى بخط المؤلف وكان قد كتبها فى سنة ٥٣٦ هـ . وقد وردت فى هذا الكتاب فقرات عن الغزالى [3] قال فريد جبر إنه فيما يعلم لم يرجع إليها باحث من قبل . ويعدها نصاً هاماً زوّده بالترتيب الزمنى لتطور فكر الغزالى فى الفترة التالية الغامضة فى سيرته . واستخلص من هذه الفقرات ما كان ذا أثر حاسم فى بلورة فكر الغزالى . فقد جاء فى كتاب العواصم أن أبا بكر بن العربى تحدث مع أبى حامد الغزالى عند

---

(١) ترجم للقاضى أبى بكر بن العربى ابن خلكان (جـ ١ ص ٤٨٩) وابن فرحون فى الديباج (ص ٢٨١ : ٢٨٤) والمقرى فى نفح الطيب (بولاق جـ ١ ص ٣٤٠ : ٣٤٩) وابن العماد فى الشذرات (جـ ٤ ص ٤١ : ١٤٢) وانفرد الأخير بقوله إن ابن العربى توفى سنة ٥٤٦ هـ.

(٢) قبيل كتابة الأب فريد جبر لبحثه هذا ، كان محب الدين الخطيب قد طبع كتاب العواصم من القواصم لابن العربى ، فى القاهرة سنة ١٣٧١ هـ .

(٣) أشار إلى لقاء ابن العربى للغزالى ابن خلكان (جـ١ ص ٤٨٩) فيما نقله عن كتاب الصلة لابن بشكوال فقال بأن : « ابن العربى حج فى موسم سنة ٤٨٩ هـ ، ثم عاد إلى بغداد وصحب أبا بكر الشاشى (المتوفى سنة ٥٠٧ هـ) وأبا حامد الغزالى وغيرهما من العلماء والأدباء » ونقل المقرى فى نفح الطيب (جـ ١ ص ٣٤٤) ماجاء فى كتاب قانون التأويل لأبى بكر بن العربى حيث قال : « ورد علينا الغزالى فنزل برباط أبى سعد بإزاء المدرسة النظامية (أى فى بغداد) معرضاً عن الدنيا ، مقبلا على الله تعالى ، فمشينا إليه ، وعرضنا أمنيتنا عليه ، وقلت له : أنت ضالتنا التى كنا ننشد ، وإمامنا الذى به نسترشد . فلقينا لقاء المعرفة وشاهدنا منه ماكان فوق الصفة . وتحققنا أن الذى نقل إلينا من أن الخبر على الغائب فوق المشاهدة ليس على العموم» .

لقائه إياه فى بغداد فى جمادى الاخرة سنة ٤٩١ هـ ، وأن الغزالى كان قد بدأ طريق التصوف فى سنة ٤٨٦ هـ ، وعلى ذلك فيكون قد مضى على تصوفه خمس سنوات .

وذهب فريد جبر إلى أن الأحداث التى وقعت فى سنة ٤٨٥ هـ أثرت فى الغزالى أثراً بالغاً . ففى هذه السنة اغتال أحد الباطنية الوزير نظام الملك . وقيل إن السلطان ملكشاه كانت له يد فى هذه المؤامرة ، لأنه ساءته العلاقة الوثيقة التى كانت قائمة بين وزيره والخليفة العباسى المقتدى بالله [1] . وكانت قد حدثت جفوة قبل ذلك بين الوزير والسلطان . كما كان هناك أعداء لنظام الملك فى حاشية السلطان . وعدَّ فريد جبر هذه الأحداث على جانب من الأهمية ، لأن الغزالى لم يكن فحسب صديقاً لنظام الملك وموضعاً لرعايته وقائماً بتنفيذ خططه الواسعة ، بل كان أيضا موضع ثقة الخليفة المقتدى . وهذا يوضح ما كان يشعر به السلطان من نفور حيال الغزالى . ثم حدث بعد مقتل نظام الملك بثلاثة وثلاثين يوما أن توفى السلطان ملكشاه ، وقيل بأن الخليفة دَسَّ إليه السم ، ثم سعت السلطانة زبيده خاتون الزوجة الأخيرة لملكشاه فى أن تجعل الوراثة لابنها محمود ، وساعدها فى ذلك تاج الملك الذى كان من أعداء الوزير نظام الملك .

وخلص فريد جبر من ذلك إلى أن هذه الأحداث وهى : مقتل نظام الملك ووفاة ملكشاه الغامضة ، وتولى تاج الملك الوزارة ، ودسائس

---

(١) تولى المقتدى الخلافة سنة ٤٦٧ هـ وتوفى سنة ٤٨٧ هـ .

زبيدة خاتون ، أثَّرت دون ريب فى الغزالى وأن هذا هو مفهوم الحالة النفسية التى أشار إليها ابن العربى والتى قال فيها إن الغزالى اتخذ طريق التصوف منذ سنة ٤٨٦ ه .

فقد ساد الخلل والاضطراب الدولة السلجوقية بعد مقتل نظام الملك ووفاة ملكشاه ، إذ نشبت الحرب بين أبناء السلطان المتوفى . وانتهز الباطنية هذه الفرصة فاندسوا فى كل مكان وسعى سفاكوهم لاغتيال كل من اعترض طريقهم[1] .وفى مقدمة من كان يسعى الباطنية لاغتياله رجال السياسة من الوزراء والحكام ، وكذلك صفوة علماء السنة الذين كانوا يبطلون دعاوى الباطنية عن طريق الحجاج المذهبى. وقد اغتالوا فعلًا عددا من هؤلاء العلماء . وكان الغزالى من أظهر علماء عصره حتى أن نظام الملك لقبه فى سنة ٤٨٤ ه بلقب زين الدين وشرف الأئمة[2]

وكان الغزالى منذ سنة ٤٨٦ ه قد أكثر من القول فى الرد على الباطنية . فقد ألف فى هذه الفترة معيار العلم ، ومحك النظر ، وأنكر فيهما قدرة العقل على الإحاطة بالمبادئ الأساسية فى المعرفة ، وكذلك

---

(١) يحيل الأب فريد جبر القارئ على كتابى ابن الأثير وابن كثير فيما يتعلق بهذه الإغتيالات فى حوادث سنة ٤٨٣ ه ومابعدها .

(٢) انتشرت هذه الألقاب فى عصر الدولة السلجوقية فمن لقب بها من معاصرى الغزالى أبو بكر الشاشى المتوفى سنة ٥٠٧ ه لقب بفخر الإسلام والكيا الهراسى المتوفى سنة ٥٠٤ ه لقب بعماد الدين . وبعد الغزالى لقب أبو سعد السمعانى المتوفى سنة ٥٦٢ ه بتاج الإسلام .

ومن ذلك يتضح أن الغزالى لم ينفرد وحده بمثل هذه الألقاب . ويبدو أنها استمرت بعد السلاجقة فى عهد الاتابكة والأيوبيين كما نجد فى أسماء عماد الدين زنكى ونور الدين وأسد الدين شيركوه وصلاح الدين والعادل سيف الدين إلخ ......

صنع فى تهافت الفلاسفة . وأخيراً هاجم فى المستظهرى[1] الذى أكمل تأليفه فى نهاية سنة ٤٨٧ هـ مذهب الباطنية ، وفند فيه النقطة الأساسية فى مذهبهم وهى الحاجة إلى الرجوع إلى إمامهم المعصوم .

وهنا يتساءل فريد جبر : هل أحَسَّ الغزالى بشئ من الخطر آنذاك ؟ ويجيب على ذلك بأن الغزالى على أية حال عرف جيداً أن حياته فى خطر ، وهذا يتفق فى نظره مع شعور الغزالى بالخوف المفهوم من تأليفه لمذهبه الذى بدأ فى تحريره فى هذه الفترة من حياته وهذا عنده يُفَسِّر عبارة : « انفتح عليه باب من الخوف » التى وردت فى طبقات السبكى (حـ ٤ ص١٠٩) والتى حكاها الغزالى فى اعترافاته لعبد الغافر الفارسى كنقطة الابتداء لتزهده وتصوفه . وأخيراً أتاحت هذه الاعتبارات لفريد جبر أن يفهم بسهولة بواعث الخوف الذى تملك الغزالى ابتداء من شهر رجب سنة ٤٨٨ هـ .

ومع أن فريد جبر لاينكر أن الغزالى كان صادقا فى نزعته الصوفية التى غلبت عليه وحملته على الانقطاع عن التدريس فى نظامية بغداد فى سنة ٤٨٨ هـ فإنه يتساءل لِمَ لم يواصل التدريس مع الاحتفاظ

---

(١) نسبة إلى الخليفة العباسى المستظهر بالله الذى بويع بالخلافة فى سنة ٤٨٧ هـ وتوفى سنة ٥١٢ هـ . والمستظهرى هو كتاب الغزالى فى الرد على الباطنية . وجاء فى مقدمته ص ٣ : « حتى خرجت الأوامر الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية بالإشارة إلى الخادم فى تصنيف كتاب فى الرد على الباطنية . » وأضاف : « وبادرت إلى الإمتثال . . . وسميته : فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية » وفيما يتعلق بتاريخ تأليف الغزالى لهذا الكتاب يرى فريد جبر أنه ألفه فى نهاية سنة ٤٨٧ هـ ولكن يرى الأب بويج (الترتيب الزمنى ص ٣٠ : ٣٢) أنه ألفه فى سنة ٤٨٨ هـ .

بنزعته الجديدة ؟ ولا سيما أنه عاد فعلا إلى التدريس فى نظامية نيسابور فى سنة ٤٩٩ هـ . وقد علل هذه العودة فى المنقذ (ص ١٠٥) بقوله : « وأنا أعلم أنى وإن رجعت إلى نشر العلم فما رجعت . فإن الرجوع عَوْدٌ إلى ما كان . وكنت فى ذلك الزمان أنشر العلم الذى يُكْسَب به الجاه ، وأدعو إليه بقولى وعملى ، وكان ذلك قصدى ونيتى . أما الآن فأدعو إلى العلم الذى به يُتْرَك الجاه ، ويُعْرَف به سقوط رُتْبَة الجاه . هذا هو الآن نيتى وقصدى وأمنيتى ، يعلم الله ذلك منى وأنا أبغى أن أصلح نفسى وغيرى » .

ويستخلص فريد جبر من هذا أنه كان فى مقدور الغزالى أن يحتفظ بمنصبه فى نظامية بغداد مع الدعوة إلى العلم الذى به يُتْرَك الجاه . ومما يقارب افتراض فريد جبر وهو أن الغزالى اعتزل التدريس فى نظامية بغداد بسبب تخوفه من الباطنية ما ذهب إليه المستشرق الأمريكى دنكان بلاك مكدونلد فى بحث مطول له أسماه : « سيرة الغزالى مع الإشارة بصفة خاصة إلى آرائه وتجاربه الدينية » ، كان قد نشره فى المجلة الأمريكية للدراسات الشرقية فى سنة ١٨٩٩ م (حـ ٢٠ص ٧١ : ١٣٢) . ذهب فيه إلى أنه كان لأحداث ذلك العصر دخل فى تزهد الغزالى . وقد وردت عبارة «حوادث الزمان» فى أكثر من موضع فى كتاب المنقذ من الضلال .

وساق فريد جبر لتأييد افتراضه اختيار الغزالى لدمشق مكانا لعزلته دون أن يفسر لنا فى كتابه المنقذ أسباب هذا الاختيار . وقال جبر : « إننا إذا رجعنا إلى أخبار هذا العصر اتضح لنا أن الشام

وفلسطين كانتا البلدين الوحيدين البعيدين عن الإرهاب الباطنى وأن أول حادث اغتيال قام به الباطنية فى هذه البلاد وقع فى سنة ٤٩٦هـ (انظر ذيل تاريخ دمشق لابن القلانسى ، تحقيق أميدروز — بيروت سنة ١٩٠٨ م ص ١٤٢) .

وقال فريد جبر فى الفصل الثالث الذى عقده تحت عنوان : بعد الرحيل عن بغداد : « مضت إحدى عشرة سنة من سنة ٤٨٨ هـ إلى سنة ٤٩٩ هـ فيما بين رحيل الغزالى عن بغداد وعودته إلى التدريس فى المدرسة النظامية بنيسابور » . وأضاف : « إننا هنا لا نزال نجد غموضا فى سيرته . فكم لبث فى الشام وفلسطين ؟ أوَ حقًا ما يقال إنه ذهب إلى مصر ؟ وفى أى وقت عاد إلى بلده طوس ؟ هناك أسئلة كثيرة علينا أن نحاول الإجابة عليها بدقة وعناية » .

ثم عرض فريد جبر لما ورد عن تنقلات الغزالى فى طبقات السبكى ، ورواية عبد الغافر الفارسى ، وابن عساكر ، وابن كثير ، وابن الأثير ، وما ذكره الغزالى فى كتابه المنقذ . وقال جبر بأن قصة رحلة الغزالى إلى مصر حيث أقام بالإسكندرية أوردها السبكى مبتدئاً بها بكلمة : قيل[1] . وقد عزا السبكى رحيله إليها إلى أنه : « صادف دخوله يوماً المدرسة الأمينية ، فوجد أحد المدرسين يقول : « قال الغزالى » ، وهو يُدَرِّس من كلامه فخشى على نفسه العُجْب ، ففارق دمشق ، وأخذ يجول فى البلاد ، فدخل منها إلى مصر ، وتوجه

---

(١) الروايات التى أوردها السبكى فى الطبقات (ج ٤ ص ١٠٤ : ١٠٥) عن خبر سفر الغزالى إلى الإسكندرية لم يقدم لها كما يقول الأب فريد جبر بكلمة قيل . وإنما وردت فى موضع واحد فى الخبر المتعلق برغبته فى الذهاب إلى يوسف بن تاشفين .

منها إلى الاسكندرية فأقام بها مدة . وقيل أنه عزم على المُضِى إلى السلطان يوسف بن تاشفين ، سلطان المرابطين فى المغرب لمَّا بلغه من عدله ، فبلغه موتُه » .

وفَسَّر فريد جبر رحيل الغزالى عن دمشق بأنه كان للاستخفاء والتوارى عن الأنظار هرباً من الباطنية . وعنده أنه ما من مصدر من المصادر التى رجع إليها ذكر رحلة الغزالى إلى مصر ، وقال بأن الأب « روبير شدياق » محقق رسالة الرد الجميل حاول فى مقدمته لها أن يؤيد عن طريق النقد الباطنى للمتن فكرة « لوى ماسينيون » التى ذهب فيها إلى أن الغزالى ألَّف هذه الرسالة فى الاسكندرية . وينكر فريد جبر ذلك قائلا : « ورأينا المناقض لهذا قابل بلا شك للمراجعة إذا ما تَيَسَّرت لنا معلومات جديدة تحملنا على تعديله. ومع ذلك فلدينا انطباع فى غاية الوضوح عن أن الروايات التى أوردها السبكى (جـ٤ ص ١٠٤ : ١٠٥) مقدمًا لها بكلمة « قيل » إنما هى منقولة عن مؤلفات صوفية كتبت حول شخصية الغزالى » .

ويلخص فريد جبر ما جاء فى المصادر العربية عن تنقلات الغزالى بقوله : « يؤكد كتاب المنقذ من الضلال الرواية الدمشقية التى يمثلها ابن عساكر و الذهبى والسبكى وابن كثير ، كما يؤكد الرواية العراقية التى يمثلها ابن الأثير وأنه يمكننا أن نتابع فى إيجاز تنقلات الغزالى فيما يلى : رحيله إلى الشام وفلسطين حيث استغرقت إقامته فى هذه البلاد سنة ٤٨٩ هـ بطولها وعدة أشهر من السنة التالية وهذا يبلغ زهاء عامين ، ثم الحجاز والعودة إلى بغداد حيث لقيه

أبو بكر بن العربي في جمادى الآخرة سنة ٤٩١ هـ ، وأخيرا ذهب إلى خراسان و كان ذلك قبل نهاية شعبان سنة ٤٩٢ هـ إن لم يكن قبل ذلك التاريخ [1] .

ويؤكد فريد جبر خط السير هذا بقوله : « وفي التاريخ الأخير استولى الصليبيون على أنطاكية . وهذا الغزو الصليبي هزّ العالم الإسلامي وبلغ الذُّعر أوجه عند سقوط بيت المقدس في شعبان سنة ٤٩٢ هـ ومن غير المعقول أن يكون الغزالي آنذاك في الشام وفلسطين أو في العراق أو في مصر قريباً من هذه الفاجعة التي نزلت بإخوانه المسلمين دون أن ينبس عنها بكلمة واحدة في كتاباته . بيد أن هذا لا يثير الدهشة إذا قررنا بأنه كان موجوداً آنذاك في خراسان » .

ثم أضاف : « وعلى ذلك فقد كان الغزالي بعيداً عن أحداث الحرب الصليبية التي تعذر عليه إلمامه بها . وحين يشكو في كتابه : المنقذ من الضلال من حوادث الزمان التي عكرت عليه صفو اعتكافه ، فهو يشير بلا شك إلى المنازعات التي كانت قائمة في خراسان .ولنا أن نتمثله إلى جانب الوزير فخر الملك في صراعه ضد الباطنية ، مصاحباً له في معسكراته المتنقلة كما صحب أباه نظام الملك فيما مضى قبل تعيينه في

---

(١) في مقال فريد جبر في ص ٩٧ : « إن لم يكن قبل جمادى الأولى سنة ٤٩١ هـ الموافق لشهر أبريل سنة ١٠٩٨ م » وقد أبدلناها بعبارة : « إن لم يكن قبل ذلك التاريخ » ذلك لأن التواريخ التي أوردها فريد جبر مضطربة . فمع أن جمادى الأولى سنة ٤٩١ هـ هي تاريخ استيلاء الصليبيين على أنطاكية (ابن الأثير بولاق جـ ١٠ ص ١٠٢) فان رحيل الغزالي عن بغداد في هذا التاريخ ينفي لقاءه لابن العربي في جمادى الآخرة سنة ٤٩١ هـ . كما أن هناك خطأ آخر : وهو أن فريد جبر قال بأن جمادى الآخرة سنة ٤٩١ هـ توافق شهر فبراير سنة ١٠٩٨ م مع أنها توافق شهر مايو من هذه السنة كما في ص ٢٤٦ من التوفيقات الإلهامية .

المدرسة النظامية فى بغداد وقد ألف آنذاك عدداً من كتبه . « قال فى المنقذ (ص ٨٥ : ٨٦) : : وليس المقصود الآن بيان فساد مذهبهم (أى مذهب الباطنية) فقد ذكرت ذلك فى كتاب المستظهرى أولاً ، وفى كتاب حجة الحق ثانياً ، وهو جواب كلام عُرِض علىّ ببغداد ، وفى كتاب مُفَصِّل الخلاف الذى هو اثناعشر فصلا ثالثاً . وهو جواب كلام عُرِض علىّ بهمدان (أى بعد عودته إلى خراسان) ، وفى كتاب الدرج المرقوم بالجداول رابعا ، وهو من ركيك كلامهم الذى عُرِض علىّ بطوس ، وفى كتاب القسطاس المستقيم خامساً ، وهو كتاب مستقل بنفسه ، مقصوده بيان ميزان العلوم وإظهار الاستغناء عن الإمام المعصوم لمن أحاط به » .

* * *

هذا هو ملخص ما ذكره الأب فريد جبر فى مقاله القيم الآنف الذكر ونُعَقِّب على ذلك بما يلى :

١ — فيما يتعلق بتاريخ ظهور النزعة الصوفية عند الغزالى نرى من الثابت أنها لم تظهر لديه فجأة فى سنة ٤٨٨ هـ وهى السنة التى انقطع فيها عن التدريس فى نظامية بغداد ورحل فيها عن العراق . ويستند الأب فريد جبر على ما ذكره القاضى أبو بكر بن العربى فى كتابه العواصم من القواصم من أن هذه النزعة ظهرت فى سنة ٤٨٦ هـ ونرجح من جانبنا أن بوادرها ترجع إلى سنة ٤٨٥ هـ التى اغتيل فيها نظام الملك نظرا لما أحدثه هذا الاغتيال وما صاحبه من أحداث من أثر عميق فى مشاعر الغزالى وتفكيره . ونخلص من ذلك إلى أن هذه النزعة الصوفية كانت تعتمل فى نفسه أثناء قيامه بالتدريس فى نظامية بغداد إلى أن حملته أخيرا على اعتزال منصبه فى سنة ٤٨٨ هـ .

٢ – لقد افترض الأب فريد جبر أن العبارة التى أوردها السبكى (جـ ٤ ص ١٠٩) والتى جاء فيها أن الغزالى حكى لعبد الغافر الفارسى أنه فُتِح عليه بابٌ من الخوف تدل على أن الباعث على تزهد الغزالى هو خوفه من أن يغتاله الباطنية . مع أن الغزالى أوضح فى المنقذ دوافع تزهده إذ قال فى ص ٩٠ : ٩١ : « واستهدفت لأئمة أهل العراق كافة ، إذ لم يكن فيهم من يُجَوِّز أن يكون الإعراض عما كنت فيه سبباً دينياً . إذ ظنوا أن ذلك هو المنصب الأعلى فى الدين ، وكان ذلك مبلغهم من العلم . ثم ارتبك الناس فى الاستنباطات ، وظَنَّ من بَعُدَ عن العراق أن ذلك لاستشعار من جهة الولاة . وأما من قَرُبَ عن الولاة ، وكان يشاهد إلحاحهم فى التعلق بى ، والانكباب علىّ ، وإعراضى عنهم ، وعن الالتفات إلى قولهم ، فيقولون هذا أمر سماوى ، وليس له سبب إلا عين أصابت أهل الإسلام وزمرة العلم » .

وعبارة الغزالى السابقة تقطع بأن الباعث على كفه عن التدريس كان دينيا ، وأن ذلك لم يكن عن استشعار من جهة الولاة ، كما ظَنَّ البعيدون عن العراق ، وأما منْ قَرُبَ من هؤلاء فكانوا يُلِحُّون عليه أن يواصل التدريس.

وفى فقرة سابقة فى ص ٨٩ من المنقذ يقول الغزالى : « ثم لاحظت أحوالى فإذا أنا منغمس فى العلائق ، وقد أحدقت بى من الجوانب ، ولاحظت أعمالها وأحسنها التدريس والتعليم ، فإذا أنا فيها مُقْبِل على علوم غير مهمة ولا نافعة فى طريق الآخرة . ثم تفكرت فى نيتى

فى التدريس فإذا هى غير خالصة لوجه الله تعالى ، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت ، فتيقنت أنى على شفا جرف هار وأنى قد أشفيت على النار ، إن لم اشتغل بتلافى الأحوال » . وقد أوضح الغزالى فى هذه الفقرة أن الباعث على تزهده هو الخوف من عذاب الآخرة . ومن المستبعد أن يحاول الغزالى بقوله هذاأن يكتم باعثاً آخر وهو تخوفه من الباطنية كما سنوضح ذلك فيما يلى : فالخوف من عذاب الآخرة أقرب شبها وأوثق اتصالا بتطور تفكيره ووقائع سيرته . ولكن يبقى مع ذلك أيضا معرفة الظروف والأحداث التى كانت فى عصر الغزالى والتى كان لها أثرها فى تلك النزعة الطارئة على نفسيته وتفكيره ولما يمض على قيامه بالتدريس فى نظامية بغداد سوى عام أو عامين .

كان الغزالى واحداً من العلماء الكثيرين الذين عاونوا الوزير نظام الملك فى نشر مذهب أهل السنة فى أرجاء الدولة السلجوقية ومقاومة الدعوة الشيعية فى مختلف صورها . وهى الدعوة التى مال الكثيرون إليها . وكانت سياسة نظام الملك فى نشر مذهب أهل السنة مناقضة لسياسة سلفه عميد المُلْك الكُنْدُرِى وزير السلطان طغرلبك . ذكر ابن الأثير فى حوادث سنة ٤٥٦ هـ (جـ١٠ ص ١٢) ان الكندرى « كان شديد التعصب على الشافعية ، بلغ من تعصبه أنه خاطب السلطان فى لعن الرافضة على منابر خراسان ، فأَذِن فى ذلك ، فأَمر بلعنهم وأضاف إليهم الأَشعرية ، فأَنِفَ من ذلك أئمة خراسان ومنهم الإمام أبو القاسم القُشَيْرى والإمام أبو المعالى الجُوَيْنى وغيرهما ، ففارقوا

خراسان . وأقام الجوينى بمكة أربع سنين إلى أن انقضت دولته ، يُدَرِّس ويُفْتى فلهذا لقب إمام الحرمين . فلما جاءت الدولة النظامية أحضر من انتزح منهم وأكرمهم وأحسن إليهم » .

وأفاض السبكى فى شرح هذه الفتنة (ج٢ ص ٢٦٩ – ٢٧١) وقال بأن « هذا الأَمر أدَّى إلى التصريح بلعن أهل السنة فى الجُمَع وتوظيف سَبِّهم على المنابر ، فصار لأَبى الحسن الأَشعرى أسوة بعلى بن أبى طالب فى زمن بنى أُمية حيث استولت النواصب على المناصب واستعلى أُولئك السفهاء فى المجامع والمراتب » .

ومن الشخصيات الهامة فى التاريخ الإسلامى الوزير الحسن بن على بن إسحق الطوسى الملقب بنظام الملك (٤٠٨ – ٤٨٥ هـ) . وَزَر لكل من السلطان ألب أرسلان وولده ملكشاه . وقد أطنب المترجمون[1] له فى وصف تقواه وعدله وحبه للعلماء وسخائه . وبلغ من تقديره للعلماء أنه « كان إذا قدم عليه إمام الحرمين أبو المعالى وأبو القاسم القُشَيْرى صاحب الرسالة بالغ فى إكرامها وأجلسهما فى مِسْنَده » . وألف بالفارسية كتاب « سياستنامه[2] » الذى دحض فيه مذهب

---

(١) ترجم له ابن خلكان (ج١ ص ١٤٣ – ١٤٤) وله ترجمة مطولة فى طبقات السبكى (ج٣ ص ١٣٥ – ١٤٥) وتتضمن فقرات مما كتبه عن نظام الملك كل من إمام الحرمين وأبى الوفا بن عقيل .

(٢) مما يؤسف له أن هذا الكتاب لم يترجم بعد إلى العربية . وقد ترجمه شيفر إلى الفرنسية سنة ١٨٩٣ م وظهرت له ترجمة إنجليزية فى لندن سنة ١٩٦٠ م .

الباطنية . وكان له فى ابتناء المدارس وتأسيس الربط اهتمام وعناية لم يُرَ نظيرهما . ويقال إن له فى كل مدينة بالعراق وخراسان مدرسة [١] .
« وكانت هذه المدارس مثل الجامعات اليوم يقصدها الفتيان الذين بَدَوْا مبادئ العلوم فيقيمون بها ويَدْرُسُون فيها ولهم مايحتاجون من الطعام واللباس [٢] » وأنفق نظام الملك على نظامية بغداد [٣] وحدها ، مائتى ألف دينار من ماله ، وبنى حولها أسواقاً تكون حَبْساً عليها . وكان يصرف عليها كل عام لنفقات الأساتذة والطلبة خمسة عشر

---

(١) ذكر السبكى أسماء المدن التى أنشئت بها المدارس النظامية وهى : بغداد وبلخ ونيسابور وهراة وأصبهان ومَرْو وآمل طبرستان . ، والموصل والبصرة .

(٢) نقلا عن مقال سعيد نفيسى عن المدرسة النظامية ببغداد فى مجلة المجمع العلمى العراقى وقد سبقت الإشارة إليها .

(٣) بدئ ببناء نظامية بغداد فى سنة ٤٥٧ هـ وافتتحت للدراسة سنة ٤٥٩ هـ . وزارها ابن جبير فى سنة ٥٨٠ هـ وجاء فى رحلته (القاهرة سنة ١٩٠٨ م ص ٢٠٧ ، ٢٠٨) : « والمدارس فى بغداد نحو الثلاثين وهى كلها بالشرقية . وما منها مدرسة إلا ويقصر القصر البديع عنها . وأشهرها النظامية التى ابتناها نظام الملك ، وجددت سنة ٥٠٤ هـ ولهذه المدارس أوقاف عظيمة وعقارات محبسة ، تتصير إلى الفقهاء المدرسين بها ، ويجرون على الطلبة مايقوم بهم » .

وزارها ابن بطوطة فى سنة ٧٢٧ هـ وقال فى مهذب رحلته (ج ١ ص ١٧٥ القاهرة سنة ١٩٣٤ م) : « وفى وسط سوق الثلاثاء (ببغداد) المدرسة النظامية العجيبة التى صارت تضرب الأمثال بحسنها » . ودعاها حمد الله المؤرخ الفارسى : أم المدارس .

ومع ذلك فما يؤسف له أن هذه المدرسة ليس لها أثر فى الوقت الحاضر . ويقول مصطفى جواد وأحمد سوسة فى كتابهما : « خارطة بغداد قديماً وحديثاً » (بغداد سنة ١٩٥٨ م ص ١٥٥) إنه « على الرغم من بقاء هذه المدرسة إلى منتصف القرن الخامس عشر الميلادى (أى سنة ٨٥٤ هـ) فانه لم يبق من بنائها أثر فى الوقت الحاضر سوى آجر مصبوغ من النوع الكاشى كان فى بابها ، وهو من صنع حديث بالنسبة إليها ثم انتزع . » وقد حققا موقعها من الوجهة الطبوغرافية وقالا بأن مبناها كان قائماً فى أرض سوق الخفافين الحالية فى بغداد . انظر أيضاً بحث الأستاذ أسعد طلس : « المدرسة النظامية وتاريخها » (بالفرنسية) نشره فى باريس سنة ١٩٣٩ م .

ألفاً من الدنانير . وكان فيها ستة آلاف طالب . وكان مدرسوها من المشاهير . وخرجت كثيرًا من العلماءِ . ومن أعلام مدرسيها أبونصر الصبَّاغ ، وأبو إسحق الشيرازى ، وأبوحامد الغزالى ، وأبوالحسن الكيا الهراسى ، وأبوبكر الشاشى .

قال السبكى فى ترجمته المطولة لنظام الملك (طبقات الشافعية ج ٣ ص ١٣٥ – ١٤٥) : « إن دولته كلها فضل ، وأيامه جميعها عدل ، ووقته وابل بالسماح مُغْدق ، ومجلسه بجماعة العلماءِ مصباح مُشْرِق ، كل يوم من أيامه مقداره ألف سنة . . . لو هُدِّد الدهر بعدله لما تَعَدَّى بصروفه » . ونقل السبكى ماكتبه عنه ابن عقيل فى موسوعته الفنون وقد جاءَ فيها بأن « أيامه التى شاهدناها تربى على كل أيام سمعنا بها ، وصدقنا بما رأيناه ماسمعناه ، وإن كنا قبل ذلك مستبعدين له ، ناسبين ماذُكِر فى التواريخ إلى نوع تحسين من الكذب ، فأبهر العقولَ سيرتهُ جوداً وكرماً وعدلاً ، وأحيا لمعالم الدين بناءَ المدارس ووقف الوقوف ، ونَعَشَ من العلم وأهله ماكان خاملاً مهملاً فى أيام مَنْ قَبْلَه ، وفتح طريق الحج وعَمَر الحرمين واستقام الحجيج وابتاع الكتب بأوفر الأثمان وأدار الجرايات للخُزَّان ، وكانت سوق العلم فى أيامه قائمة والنعم على أهله دَارَّة . . . » .

كما نقل السبكى عن إمام الحرمين ماخطه فى خطبة كتابه الغُيَاب حيث قال فى وصف نظام الملك : « سَيِّد الوَرَى ومؤيد الدين والدنيا ، ملاذ الأُمم ، مستخدِم للسيف والقلم ، ومَنْ ظَلَّ ظِلُّ المُلك بيُمْن مساعيه ممدوداً ، ولواءُ النصر معقوداً ، فكم باشر أوزار الحرب ،

وأدار رحى الطعن والضرب ، فلا يده ارتدت ، ولا طلعته البهية اربَدّت ، ولاعزمه انثنى ، ولاحده فنى . قد سَدّت مسالكَ المهالك صوارمُه ، وحَصّنت الممالكَ صرائمُه . . . وتحصنت المملكة بنصله ، وتحمنت الدنيا بإفضاله وفضله ، وعَمّ بِرُّه آفاق البلاد ، ونَفَى الغَىّ عنها بالرشاد ، وجلا ظلامَ الظُلْم عدلُه ، وكسر قِفَار الفقر بَذْلُه . وكانت خطة الإسلام شاغرة ، وأفواه الخطوب إليها فاغره ، فجمع الله برأيه الثاقب شملها ، ووصل بِيُمْن هيبته حبلها ، وأصبحت الرعايا فى رعايته وادعة ، وأعين الحوادث عنها هاجعة ، والدين يزهو بتهلل أساريره ، وإشراق جبينه ، والسيف يفخر فى يمينه ، يرجوه الآيس البائس فى أدراج أنينه ، ويركع له تاج كل شامخ بعرنينه ويهابه الليث المُرْتَجِن فى عرينه » . وختم السبكى (جـ٣ ص١٣٧ : ١٣٨) هذه الفقرة بقوله : « وهذا من هذا الإمام الجليل ، وإن لم يَخْلُ من بعض المبالغة شاهدُ عَدْل لعلو مقدار نظام الملك عند هذا الحبر الذى يحتج بكلماته المتقدمون والمتأخرون ، وعنه انتشرت شريعة الله أُصولاً وفروعاً » .

وتوضح لنا هذه الفقرات مبلغ ماكان لنظام الملك من مكانة فى نفوس معاصرية ، وفى مقدمتهم العلماءُ الذين حَظَوْا بالقدر الأوفر من تقديره ورعايته . ولاشك أنه كان لمصرعه فى نفوسهم من الأسف والحزن مايتناسب مع هذا الوصف الرائع لأياديه ومآثره . ولنا أن نتخيل ماكان لهذا الاغتيال الذى وقع بعد عام واحد من قيام الغزالى بالتدريس فى نظامية بغداد ، والذى قيل بأنه كان من تدبير السلطان ملكشاه من وقع فى نفس الغزالى ذى المشاعر المرهفة ، وفى هذه التجربة النفسية

التى انقشعت فيها الأوهام نجد التفسير الأقرب إلى الصواب في نزعة الغزالى نحو التصوف .

* * *

وفى تراجم معاصرى الغزالى مايلقى مزيداً من الضوء على سيرته ، فنى ترجمة السبكى للكيا الهراسى (جـ ٤ ص ٢٨١) نَقَل عن عبد الغافر الفارسى ماقاله فى الموازنة بينه وبين الغزالى ، فقد وصف عبد الغافر الكيا الهراسى بأنه : « الإمام البالغ فى النظر مبلغ الفحول ، وردنَيْسَابُور فى شبابه ، وكان قد تفقه ، وكان حسن الوجه ، مليح الكلام ، فحصل طريقة إمام الحرمين ، وتخرّج به ، وصار من وجوه الأصحاب ، ورؤس المعيدين فى الدرس ، وكان ثانى الغزالى ، بل أملح وأطيب فى النظر والصوت ، وأبْيَن فى العبارة والتقرير منه ، وإن كان الغزالى أَحَدّ وأصوب خاطراً وأسرع بياناً وعبارةً منه » .

وزاد السبكى ألمعيّة الغزالى إيضاحاً بقوله (جـ٤ ص١٠٣) : « كان الغزالى شديد الذكاء ، سديد النظر ، عجيب الفطرة ، مفرط الإدراك قوى الحافظة ، بعيد الغور ، غواصاً على المعانى الدقيقة ، جَبَل عِلْم ، مناظراً محجاجاً » .

ويتجلى لنا الفرق بين الكيا الهراسى والغزالى فى فتوى كل منهما فى مسألة لعن يزيد بن معاوية . فقد كتب الكياالهراسى بأن للسلف ولمالك ولأبى حنيفة قولان : تلويح وتصريح ، وأن له قولاً واحداً وهو التصريح دون التلويح وكتب فصلًا طويلاً ثم زاد قائلاً : « لو مُدِدْتُ ببياض لمَدَدْتُ العِنان فى مخازى هذا الرجل » . أما الغزالى فلم يُجِزْ لعن يزيد وقال : « لم يثبت أنه أمر بقتل الحسين ، وإنه لايجوز

لعن المسلم أصلاً » . وأضاف بأنه : « قد تطرق التعصب فى هذه الواقعة فكثرت فيها من الجوانب المختلفة ، وأن هذا الأمر لاتُعْلَم حقيقته ، وإذا لم يُعْرَ وجب إحسانِ الظن بكل مسلم » .

وفتوى الغزالى فى مسألة لعن يزيد أوردها ابن خلكان بطولها فى ترجمته للكيا الهراسى (ج١ ص٣٢٧ : ٣٢٨) وهى تدل على حرص الغزالى على جمع كلمة المسلمين وعلى ألا يجعلوا من هذه الفاجعة سبباً لغرس الأحقاد والعداوات ، ورغبته فى إشاعة الوفاق والتسامح فيما بينهم . هذا وتبرز لنا هنا حقيقة هامة فى سيرة الغزالى نمهد لها بما يلى :

لقد شُغِل نظام الملك منذ توليه الوزارة فى سنة ٤٥٦ هـ إلى السنة التى اغتيل فيها وهى سنة ٤٨٥ هـ بتوطيد دعائم الدولة السلجوقية ، ويهمنا من جهوده فى هذا الصدد مايتعلق منها بنشر مذهب أهل السنة بإنشاء المدارس النظامية لمقاومة الدعاية الإسماعيلية التى اتخذت من الغَيْلة سلاحاً يهدد سلامة الدولة ، إذ أشاع الباطنية جواً من الإرهاب باغتيالاتهم العديدة التى لم تقتصر على الوزراء والحكام بلى شملت أيضاً علماء أهل السنة الذين كانوا يعملون على دحض ترهاتهم وكشف فضائحهم .

والراجح أن هؤلاء العلماء اقتصروا فى الرد على الباطنية على ماكانوا يلقونه من الدروس ، ولم يؤلفوا كتباً فى الرد عليهم كما صنع الغزالى بدليل أننا إذا نظرنا فى أثبات المؤلفات التى كتبها معاصرو الغزالى فإننا لانجد كتاباً واحداً منها فى الرد على الباطنية . هذا إذا استثنينا رسالة قصيرة تستغرق صحيفة واحدة كتبها أبو الوفا بن عقيل شيخ

الحنابلة فى بغداد المتوفى سنة ٥١٣ هـ وبعث بها إلى السلطان ملكشاه لأن الباطنية كانوا قد أفسدوا عقيدته ، ودَعَوْه إلى إنكار الصانع . وقد أوردها ابن رجب الحنبلى المتوفى سنة ٧٩٥ هـ فى كتابه : « الذيل على طبقات الحنابلة » (جـ ١ ص ١٨ دمشق سنة ١٩٥١ م) . ومع ذلك فإنه على كثرة مؤلفات ابن عقيل لم يُجَرِّد كتاباً منها فى الرد على الباطنية .

هذا وقد كان برنامج نظام الملك فى مقاومة الدعاية الإسماعيلية هو نشر مذهب أهل السنة . غير أن العجيب فى هذا البرنامج أنه مقصور على نشر الفقه الشافعى والعقائد الأشعرية ، كما لو كان الأحناف والمالكية والحنابلة ليسوا من أهل السنة . وليس لدينا من تعليل لذلك بالنسبة للأحناف والمالكية . أما فيما يتعلق بالحنابلة فإن هذا يرجع إلى الفتن التى كانت تنشب من وقت لآخر بينهم وبين غيرهم من أهل السنة بسبب اتهام الأخيرين لهم بأنهم من المجسمة . وفى هذا المعنى يقول الزمخشرى المتوفى سنة ٥٣٨ هـ :

وإن حنبلياً قلتُ قالوا بأنـــــنى ثقيلٌ حلولىٌّ بغيضٌ مُجَسِّـــمُ

وأشهر هذه الفتن تلك التى وقعت فى سنة ٤٦٩ هـ عندما جلس أبونصر عبد الرحيم – وهو من أبناء أبى القاسم القُشَيْرى صاحب الرسالة القشيرية المتوفى سنة ٤٦٥ هـ – وذلك فى المدرسة النظامية ببغداد ، وأخذ يذم الحنابلة وينسبهم إلى التجسيم . ووقعت بذلك فتنة تسلَّط فيها الحنابلة . فغضب نظام الملك . وترتب على ذلك أن حُبِس الشريف أبوجعفر إلى أن توفى سنة ٤٧٠ هـ . وسُيِّر أبونصر

إلى نيسابور حيث لازم الدرس والوعظ إلى وفاته فى سنة ٥١٤ هـ (انظر المنتظم لابن الجوزى ج ٩ ص ٣٠٥ : ٣٠٧) .

ويبدو أن فقهاء الشافعية فى هذا العصر كانوا فى مقدمة من يدين بالعقائد الأشعرية بدليل أن ابن الجوزى فى ترجمته لأحمد بن محمد السمنانى فى المنتظم (ج ٨ ص ٢٨٧) وكان من قضاة الأحناف ، يقول إنه كان أشعرياً ، ثم أضاف بأن « هذا مما يُسْتَظْرَف أن يكون الحنفى أشعرياً » . هذا وقصر نظامية بغداد على تدريس الفقه الشافعى حمل فيما بعد الخليفة العباسى المستنصر بالله (٦٢٣ هـ — ٦٤٠ هـ) على إنشاء المدرسة المستنصرية ببغداد التى أباحها لدراسة المذاهب الأربعة . وقد تم بناء المستنصرية فى سنة ٦٣١ هـ ، ولاتزال آثار مبناها قائمة فى بغداد ، انظر دليل خارطة بغداد قديما وحديثا لمصطفى جواد وأحمد سوسة (بغداد سنة ١٩٥٨ م ص ١٧٨ وما بعدها) .

هذا وإذا كان برنامج نظام الملك هو نشر مذهب أهل السنة فقد أسهم الغزالى مع معاصريه فى نشره ، وألف فى ذلك كتبه الثلاثة فى الفقه الشافعى وهى البسيط والوسيط والوجيز . ولكنه زاد عليهم فى تأليف الرسائل والكتب فى الرد على الباطنية . وقد كتبها بعد مقتل نظام الملك فى سنة ٤٨٥ هـ . فقد كتب الغزالى فضائح الباطنية أو المستظهرى بعد تولى المستظهر بالله الخلافة فى سنة ٤٨٧ هـ . ويرجح الأب بويج أنه كتب كتاباآخر فى الرد عليهم وهو « حجة الحق » قبل رحيله عن بغداد فى سنة ٤٨٨ هـ . ويلاحظ أنه واصل الكتابة فى هذا الموضوع فى فترة اعتكافه بعد سنة ٤٨٨ هـ إذ كتب آنذاك

« مُفَصَّل الخلاف » ، « والدرج المرقوم بالجداول » ، « والقسطاس المستقيم » .

هذه جهود متصلة فى الرد على الباطنية لم تنقطع فى فترة من فترات حياة الغزالى منذ سنة ٤٨٧ هـ .

ونرجح أن الغزالى إبان تزهده سمع باغتيال الباطنية فى سنة ٤٩٦ هـ لأبى المُظَفَّر الخُجَنْدِى[1] الواعظ بالرَّىّ ، وقد كان فقيهاً شافعياً ، اشتغل بالتدريس ، واشتهر بالعلم والفضل ، وكان الوزير نظام الملك يزوره ويعظِّمه . وقد أورد خبر مقتله على يد رافضى علوى كل من أبى الفرج بن الجوزى فى المنتظم (جـ ٩ ص ١٣٧) وابن الأثير فى الكامل (١٠ ص ١٣٧) وابن كثير فى البداية والنهاية (جـ ١٢ ص ١٦٣) .

ولعل الغزالى سمع أيضاً بخبر اغتيال أبى جعفر بن المشاط فى سنة ٤٩٨ هـ الذى كان كما يقول ابن الأثير (جـ ١٠ ص ١٤٧) « من شيوخ الشافعية أخذ الفقه عن الخُجَنْدِى (المذكور آنفا) وكان يُدَرِّس بالرى ويعظ الناس ، فلما نزل من كرسيه أتاه باطنى فقتله . » وممن اغتيل أيضاً من الفقهاء أبو المحاسن بن إسماعيل الرويانى الذى يصفه ابن خلكان (جـ ١ ص ٢٩٧ : ٢٩٨) بأنه كان إمام عصره فى الفقه الشافعى وإن من كتبه كتاب « بحر المذاهب » ، وهو من أطول كتب الشافعيين وقد قتله الملاحدة فى بلدة آمُل فى سنة ٥٠٢ هـ .

---

(١) نسبة إلى خجندة بضم الخاء المعجمة وفتح الجيم ونون بعدها دال مهملة وهاء . هكذا ضبطها ياقوت فى معجم البلدان (جـ ٣ ص ٤٠٢ : ٤٠٣) وهى بلدة مشهورة من بلاد ما وراء النهر على شاطئ سيحون بينها وبين سمرقند عشرة أيام مشرقاً . أنظر أيضاً كتاب بلدان الخلافة الشرقية للمستشرق جى نوسترانج (كمبردج الطبعة الثانية سنة ١٩٣٠م ص ٤٧٩ و ص ٤٨٩) .

وبعد عودة الغزالى إلى التدريس فى نظامية نيسابور فى سنة ٤٩٩ هـ كان يجد من الوقت ما يتيح له مصاحبة الوزير فخر الملك فى معسكراته المتنقلة كما كان يصحب أباه نظام الملك قبل اختياره للتدريس فى نظامية بغداد فى سنة ٤٨٤ هـ . هذا ولم يغتفر الباطنية لفخر الملك حماسته فى تضييق الخناق عليهم فاغتالوه فى العاشر من المحرم سنة ٥٠٠ هـ[1] . ومع هذا فقد واصل الغزالى التدريس فى نظامية نيسابور بعد زوال حماية فخر الملك له ولم يرحل إلى بلده طوس إلا فى سنة ٥٠٣هـ.

وعلى ذلك فلو كان الخوف من الباطنية ابتداءً من اغتيال نظام الملك فى سنة ٤٨٥ هـ هو الذى حمل الغزالى على التزهد والتصوف كما يقول الأب فريد جبر مُؤَوِّلاً عبارة « انفتح عليه باب من الخوف » لما كان الغزالى يواصل الكتابة فى الرد عليهم ، منفرداً دون معاصريه فى تجريد الرسائل فى دحض مذهبهم . وذلك فى أثناء فترة اعتكافه من سنة ٤٨٨ هـ إلى سنة ٤٩٩ هـ وكذلك خلال الفترة التالية حين عاد إلى التدريس فى نظامية نيسابور وحين تعاون مع الوزير فخر الملك ثم واصل هذا العمل بعد اغتيال الباطنية لهذا الأخير ، وأمامه هذه الأمثلة المحسوسة لضحاياهم .

وإذا كان علينا أن نأخذ فى الاعتبار أثر الظروف والأحداث التى وقعت فى عصر الغزالى فى نزعة الزهد والتصوف التى غلبت عليه ، والتى يقول أبوبكر بن العربى إنها تجلت عنده فى سنة ٤٨٦ هـ ، فإنه

---

(١) أورد خبر مقتله على يد الباطنية كل من ابن الجوزى فى المنتظم (جـ٩ ص ١٤٨ : ١٤٩) وابن الأثير فى الكامل (جـ١٠ ص ١٥٦ : ١٥٧) وابن كثير فى البداية والنهاية (جـ١٢ ص ١٦٧) .

يمكن القول بأنها نشأت لاعن شعور من الخوف من اغتيال الباطنية إياه ، ولكن عن شعور بانقشاع الوهم أو مايطلق عليه كلمة disillusion ، ذلك لأن الآمال العظيمة التى كانت معقودة على الوزير الموهوب نظام الملك الذى كان له القِدح المُعَلَّى فى توطيد دعائم الدولة السلجوقية سياسيا وعسكرياً ودينياً قد انهارت وتبددت وصارت أوهاما وذلك باغتياله فى سنة ٤٨٥ هـ . وعلى ذلك فالتقلبات السياسية والأطماع والاغتيالات هى الصورة الشوهاء التى حملت الغزالى على اعتكافه وتصوفه[(١)] .

* * *

٢ — ومن الأسئلة التى أثارها الأب فريد جبر : لماذا اختار الغزالى مدينة دمشق مكانا لاعتكافه بعد رحيله عن بغداد فى سنة ٤٨٨ هـ ؟ وقد علّل ذلك بأن الشام لم تكن آنذاك مكاناً يفتك فيه الباطنية بخصومهم . وطرح الأب فريد جبر سؤالاً آخر وهو : لماذا لم يرد

(١) هناك مجال جديد فى بحث أزمة الغزالى النفسية التى انتهت بنزعته الصوفية والقيام بتحليلها وذلك بدراسة كتاباته الصوفية واعترافاته فى المنقذ على ضوء مقررات علم النفس الدينى وما يتعلق منها بسيكولوجية التصوف . ولم تظهر بعد فى اللغة العربية دراسات فى هذا الفرع من العلوم النفسية بيد أن هناك عدداً كبيراً من المؤلفات الإفرنجية التى تتناول هذه الموضوعات : نذكر من أشهرها : أنواع مختلفة من التجربة الدينية بقلم وليم جمس (نيويورك سنة ١٩٠٢م) . ودراسات فى تاريخ التصوف وسيكولوجيته بقلم هنرى دلاكروا (باريس سنة ١٩٠٨ م) ومقدمة فى سيكولوجية الدين بقلم ر . هـ . ثوليس K.H.Thouless (كبردج سنة ١٩٢٣م) وسيكولوجية الدين بقلم و . ب . سلبى W. B.Selbie (أكسفورد سنة ١٩٢٤م) وسيكولوجية التصوف الدينى بقلم ج . هـ . لويبا J.H.Leuba (لندن سنة ١٩٢٥ م) . والوعى الدينى : دراسة سيكولوجية بقلم ج . ب . برات J.B.Pratt (نيويورك سنة ١٩٣٤ م) . هذا فضلا عن مواد مختلفة تتصل بهذه الموضوعات فى موسوعة الدين والأخلاق ومع أنه ليس بين هؤلاء الباحثين فى علم النفس الدينى من له مشاركة فى دراسة التصوف الإسلامى فان التصوف ظاهرة نفسية عامة يشترك فيها المتصوفة من أصحاب العقائد المختلفة .

فى كتابات الغزالى أى ذكر للغزو الصليبى الشام وفلسطين على شدة ما أحدثته هذه الحرب من فزع فى العالم الإسلامى ؟ وقد عزا ذلك إلى أن الغزالى كان قد رحل إلى خراسان حيث شُغِل هنا لك بما كان بها من أحداث وأنه فى مُقامه هذا البعيد عن ميادين الحرب الصليبية لم يصل إلى علمه شئ عن وقائعها . ولنحاول هنا مناقشة هذه التعليلات .

وفيما يتعلق بالسؤال الأول نقول بأن اختيار الغزالى للشام حيث أقام فى دمشق وقام منها برحلات لزيارة القدس والخليل فضلاً عن أدائه لفريضة الحج ، يرجع إلى أن هذه المنطقة تعتبر قلب العالم الإسلامى . ولو أن الغزالى كان قد اختار نيسابور أو بلده طوس لبعدت عليه المسافة وزادت الشُّقَّة . وهذا فى نظرنا دليل راجح على اختياره دمشق مكانا لاعتكافه .

أما السؤال الثانى عن سكوت الغزالى عن أحداث الحرب الصليبية التى لم ينبس عنها ببنت شَفَة فى كتاباته ، فإنا نستبعد تعليل الأب فريد جبر وهو أنه كان بعيداً عنها فى خراسان وأنها لم تصل إلى علمه ، ذلك لأن أخبار أحداثها كانت تنتشر فى أرجاء العالم الإسلامى عن طريق البريد الحكومى وتنقلات التجار والمسافرين . وليس من المعقول أن يفوت الغزالى إلمامه بها ذكر ابن كثير فى البداية والنهاية (ج١٢ص١٥٦) أن « الخليفة المستظهر ندب الفقهاء ليحرضوا الملوك على الجهاد ، فخرج ابن عقيل وغير واحد من أعيان الفقهاء فساروا فى الناس » . وحدَّد ابن الأثير فى الكامل (ج١٠ ص١٠٥) أسماء هؤلاء الفقهاء بقوله : ومن هؤلاء القاضى أبومحمد الدامغانى ، وأبوبكر الشاشى ،

وأبوالقاسم الزّنجانى ، وأبوالوفا ابن عقيل ، وأبوسعد الحُلْوانى ، وأبوالحسين بن سَمَّاك . فساروا إلى حُلْوَان وعادوا من غير بلوغ أَرَب ولاقضاء حاجة ، واختلف السلاطين ، فتمكن الفرنج من البلاد » .
ومع أن أقصى ماوصل إليه هؤلاء الفقهاء هو بلدة حُلْوان الواقعة فى أول إقليم الجبال على بعد أكثر من مائة ميل فى الشمال الشرقى من بغداد ، فإن رحلات هؤلاء لابد أن نمى خبرها إلى أهل البلاد الواقعة إلى الشرق منها .

ولدينا دليل آخر يوضح سرعة انتشار الأَخبار فى العالم الإسلامى فى ذلك العصر . جاء فى طبقات السبكى (ج ٤ ص ١١٣) أن أبا عبد الله محمد بن يحيى العبدلى المُوَذِّن قال رأيت بالإسكندرية فى سنة ٥٠٠ ه فى أحد شهرى المحرم أو صَفَر فيما يرى النائم كأَن الشمس طلعت من مَغْرِبها فعبَّر ذلك بعض المُعَبِّرين ببدعة تحدث فيهم (أى فى أهل بلاد المغرب) فبعدأيام وصلت المراكب بإحراق كتب الإمام الغزالى بالمَرِيّة » .

والمعروف أن إحراق كتب الغزالى فى المغرب حدث فى عهد أمير المسلمين على بن يوسف بن تاشفين الذى تولى حكم دولة المرابطين بعد وفاة أبيه فى سنة ٥٠٠ ه . جاء فى كتاب المُعْجِب لعبد الواحد المراكشى المتوفى سنة ٦٤٧ ه (طبعة القاهرة سنة ١٩٦٣م ص ٢٣٦ :٢٣٧) أن أمير المسلمين هذا كان يَبْغض علم الكلام وأهله « فكان يُكْتَب عنه فى كل وقت إلى البلاد بالتشديد فى نَبْذ الخَوْض فى شئ منه . ولما دخلت كتب أبى حامد الغزالى رحمه الله المغرب أمر أمير المسلمين ، بإحراقها وتقدم بالوعيد الشديد من سفك الدم واستئصال المال إلى من وُجِد عنده شئ منها واشتد الأمر فى ذلك » .

وإذا صَحَّ أن أمير المسلمين على بن يوسف بن تاشفين استهل حكمه فى سنة ٥٠٠ هـ[1] بإحراق كتب الغزالى فكيف يُعْقَل أن خبر هذا الإحراق يصل إلى الإسكندرية فى نفس العام الذى وقع فيه وأن أخبار الحرب الصليبية لا تصل إلى خراسان كما يقول الأب فريد جبر ؟ مع أن المسافة بين بلدة المَرِيَّة بالأندلس التى وقع فيها الإحراق ومدينة الإسكندرية تزيد فى الخوارط الجغرافية على اثنتين وثلاثين درجة من درجات الطول ، بينما تبعد فلسطين عن بلدتى نيسابور وطوس بما يقرب من ثلاث وعشرين درجة طولية . يضاف إلى ذلك أن أخبار الحرب الصليبية وسقوط بيت المقدس فى أيدى الصليبيين فى سنة ٤٩٢ هـ وتأسيسهم للإمارات اللاتينية على طول ساحل الشام وفلسطين وغير ذلك من الأحداث كان أشد وقعا على المسلمين ، فكانت هذه الأخبار أوسع انتشاراً بينهم من نبأ إحراق كتب الغزالى .

أغلب الظن أن الغزالى علم بأخبار هذه الحرب وأحداثها إذا صَحَّ أنه كان مقيما آنذاك فى إقليم خراسان ولاشك أنه كان أكثر علما بتفصيلاتها لو كان قريبا منها فى الشام أو فى مصر . ولكن يبقى بعد ذلك تساؤل الأب فريد جبر وهو : لماذا لانجد أية إشارة لفواجع هذه الحرب فى كتابات هذا الإمام العظيم الذى لُقِّب كما يقول جبر بزين الدين وشرف الأئمة ؟

---

(١) لم تذكر لنا المصادر العربية التى رجعنا إليها السنة التى أمر فيها على بن يوسف بن تاشفين باحراق كتب الغزالى . انظر المعجب للمراكشى فى الموضوع المذكور آنفا . وكذلك شذرات الذهب (ج ٤ ص ١١٥) . وفيما كتبه لسان الدين بن الخطيب المتوفى سنة ٧٧٦ هـ فى كتابه : أعمال الأعلام (تحقيق بروفنسال بيروت سنة ١٩٥٦ م ص ٢٤٧) عن على بن يوسف بن تاشفين نجد أنه لم يكتب شيئاً عن إحراق كتب الغزالى .

هذا السؤال قد يبدو فى ظاهره عسير الإجابة . ولكنا نتساءل بدورنا عن أولئك المعاصرين للحروب الصليبية فى المشرق ممن كتبوا عنها أو أشاروا إليها فى كتاباتهم ، إنا لانجد من هؤلاء سوى المؤرخين مثل ابن القلانسى وعماد الدين الأصبهانى وأبى شامة وابن واصل وغيرهم ومن الرحالة ابن جبير ومن الشعراء الأبيوردى . أما الفقهاء والعلماء فلم يكتب أحد منهم شيئا عن الحرب الصليبية أو يذكرها ذكراً عابراً فى مؤلفاته ، ولدينا عدد كبير من هؤلاء ممن عاصروا الغزالى من أمثال أبى بكر الشاشى ، والكيا الهراسى والمازرى ، والطرطوشى .

ونذكر من هؤلاء بصفة خاصة أبا الوفا بن عقيل الذى ألف موسوعة ضخمة أسماها « الفنون » تناول فيها الوعظ والتفسير والفقه والأصْلَيْن والنحو واللغة والشعر والتاريخ والحكايات ، وفيها مناظراته ومجالسه التى وقعت له ، وخواطره ونتائج فكره قيَّدها فيها . ذكر ابن الجوزى أن هذا الكتاب مائتا مجلد ، وأنه وقع له منه نحو مائة وخمسين . وقال أبوحكيم النهروانى إنه وقع على السِّفْر الرابع بعد الثلثمائة من كتاب الفنون . وذكر ابن رجب الحنبلى فى كتابه « الذيل على طبقات الحنابلة » (جـ ١ ص ١٨٨) بيانا عن محتويات هذه الموسوعة . ونظراً لأنها تعد من الكتب المفقودة فإنا لانقطع بأن القسم التاريخى بها لايتناول موضوع الحرب الصليبية .

وعلى العموم فإنا لانجد فى أثْبَات مؤلفات الفقهاء من معاصرى الغزالى مما ورد فى تراجمهم فى كتب طبقات الأحناف والمالكية والشافعية والحنابلة أية رسالة أفردوها عن هذه الحرب وهؤلاء لايقلون عن

الغزالى تأثراً بأحداثها . فكيف نأخذ على الغزالى وهو أحد هؤلاء الفقهاء والعلماء إغفاله ذكرها ؟ ثم نرتب على ذلك أنه لم يكن ملما بها ، وأنه لم يَدْرِ شيئا عنها ؟ إن شأنه فى ذلك هو شأن أمثاله من المعاصرين له أى أنه كان يعلم بها وإن لم يذكرها فى كتاباته .

* * *

٣ ـ وعلينا أن نناقش فيما يلى ـ علاوة على ماذكره **الأب فريد جبر** فى هذا الصدد ـ ماورد فى المصادر العربية عن **تنقلات الغزالى فى فترة اعتكافه** من سنة ٤٨٨ هـ إلى سنة ٤٩٩ هـ ، **مع الإشارة بصفة خاصة إلى رواية إقامته فى الإسكندرية التى ينكرها كل من الأب بويج والأب فريد جبر** ، ويؤيدها العلامة ماسينيون والأب روبير شدياق .

(١) جاء فى طبقات السبكى (جـ ٤ ص ١٠٤) : «ودخل الغزالى دمشق فى سنة تسع وثمانين (وأربعمائة) فلبث فيها يويمات على قدم الفقهاء ، ثم توجه إلى بيت المقدس ، فجاور به مدة ، ثم عاد إلى دمشق ، واعتكف بالمنارة الغربية من الجامع ، وبها كانت إقامته على ماذكر الحافظ ابن عساكر فيما نقله عنه الذهبي ولم أجده فى كلامه » . وأضاف السبكى بعد ذلك فى نفس الصحيفة : « قال الحافظ ابن عساكر : أقام الغزالى بالشام نحواً من عشر سنين ، كذا نقل شيخنا الذهبي ولم أجد ذلك فى كلام ابن عساكر لا فى تاريخ الشام ولا فى التبيين » .

ولكنا وجدنا ذلك فى كتاب التبيين وهو : « تبيين كذب المفترى فيما نسب للإمام الأشعرى » . فقد جاء فى ص

٢٩٣ من طبعة دمشق لهذا الكتاب سنة ١٣٤٧ هـ أن « الغزالى خرج عما كان فيه وقصد بيت الله تعالى وحج ، ثم دخل دمشق وأقام فى تلك الديار قريباً من عشر سنين ، يطوف ويزور المشاهد المعظمة ، وأخذ فى التصانيف المشهورة التى لم يسبق لها مثيل » .

وعلى ذلك فإن دعوى التاج السبكى هنا بأن الذهبى نسب إلى ابن عساكر كلاما لم يَقُلْه هى دعوى غير صحيحة وذلك على الأقل بالنسبة إلى كتاب التبيين الذى رجعنا إليه . ويلاحظ هنا أيضا أن ترجمة ابن عساكر للغزالى فى كتاب التبيين (من ص ٢٩١ إلى ص ٢٩٦) منقولة بلفظها عن كتاب « السياق لتاريخ نيسابور » لعبد الغافر الفارسى وإن كانت مختصرة قليلاً بالنسبة للنص الذى نقله السبكى عن الفارسى فى الطبقات (جـ ٤ ص ١٠٦ : ١١١)

(ب) ذكر ياقوت المتوفى سنة ٦٢٦ هـ فى كتابه معجم البلدان فى مادة طوس (جـ ٦ ص ٧١) أن الغزالى : « حَجَّ إلى بيت الله الحرام ، وقصد الشام ، وأقام بالبيت المقدس مدة ، وقيل إنه قصد الإسكندرية » .

(ج) ترجم جمال الدين الإسنوى للغزالى فى كتابه طبقات الشافعية [1] ونقل عن هذه الترجمة تلميذ الإسنوى وهو كمال الدين

---

(١) ختم الإسنوى ترجمته للغزالى ، وذلك فيما نقله عنه كل من الدميرى فى حياة الحيوان وابن العماد فى شذرات الذهب بعبارة بليغة جاء فيها : « إلى أن انتقل إلى رحمة الله ، وهو قطب =

الدَّميرى المتوفى سنة ٨٠٨ هـ فى كتابه حياة الحيوان الكبرى (طبعة القاهرة سنة ١٣٠٥ هـ ج ١ ص ٢٣٧) وقد جاء فيها أن الغزالى « ترك بغداد وسلك طريق الزهد ، وقصد الحج ، فلما رجع توجه إلى الشام فأقام بدمشق بزاوية الجامع وانتقل إلى القدس ، ثم قصد مصر وأقام بالإسكندرية مدة . . . »

ونقل ابن العماد أيضاً فى شذرات الذهب (ج ٤ ص ١٠ : ١٣) عن ترجمة الإسنوى للغزالى ، ومما نقله أن الغزالى « خرج إلى الحجاز فى سنة ثمان وثمانين (وأربعمائة) فحج ورجع إلى دمشق ، واستوطنها عشر سنين بمنارة الجامع وصَنَّف فيها كتبا يقال إن الإحياء منها ، ثم صار إلى القدس والإسكندرية » .

(د) جاء فى ترجمة ابن خلكان للغزالى (ج ١ ص ٤٦٣ : ٤٦٤) : « ثم قصد مصر وأقام بالإسكندرية مدة ، ويقال إنه قصد

= الوجود » والبركة الشاملة لكل موجود، وروح خلاصة أهل الإيمان والطريق الموصلة إلى رضا الرحمن ، يتقرب إلى الله تعالى به كل صديق ، ولا يبغضه إلا ملحد زنديق ، قد انفرد فى ذلك العصر عن أعلام الزمان ، كما انفرد فى هذا الباب فلا يترجم معه فيه إنسان » .

وفى ترجمة السبكى للغزالى (ج ٤ ص ١٠٥) : « إلى أن صار قطب الوجود ، والبركة العامة بكل موجود ، والطريق الموصِّل إلى رضا الرحمن ، والسبيل المنصوب إلى مركز الإيمان » ويلاحظ التشابه فى العبارة بين السبكى المتوفى سنة ٧٧١ هـ والإسنوى المتوفى سنة ٧٧٢ هـ. والأخير أتم كتابه فى سنة ٧٦٩ هـ والسبكى فرغ من تأليف الطبقات الكبرى فى سنة ٧٦٦هـ (انظر ج ١ ص ٢١ وص ٢٧ من مقدمة الطبعة الجديدة لطبقات السبكى تحقيق الطناحى والحلو - القاهرة سنة ١٩٦٤ م) . ولا نظن أن أحدهما أخذ عن الآخر على اعتبار أن هذا كان من الأساليب الشائعة فى ذلك العصر .

الركوب منها فى البحر إلى بلاد المغرب على عزم الاجتماع بالأمير يوسف بن تاشفين صاحب مراكش ، فبينا هو كذلك إذ بلغه نعى يوسف بن تاشفين المذكور ، فصرف عزمه عن تلك الناحية ، ثم عاد إلى وطنه طوس » .

وقد أردنا التثبت من الخبر الأخير فى ترجمة ابن خلكان ليوسف بن تاشفين (ج ٢ ص ٣٦٥ : ٣٧٣) فوجدنا ابن خلكان يقول فى ص ٣٧٠ : « وبلغنى أن الإمام حجة الإسلام أبا حامد الغزالى تغمده الله برحمته ، لما سمع ماهو عليه (أى يوسف بن تاشفين) من الأوصاف الحميدة ، وميله إلى أهل العلم عزم على التوجه إليه ، فوصل إلى الإسكندرية ، وشرع فى تجهيز مايحتاج إليه ، فوصله خَبَرُ وفاته ، فرجع عن ذلك العزم . وكنت قد وقفتُ على هذا الفصل فى بعض الكتب ، وقد ذهب عنى فى هذا الوقت من أين وجدته » .

ولاشك أن من سوء حظنا نسيان ابن خلكان لمصدر هذا الخبر الذى أورده ، فهذا يزيد موضوعنا تعقيداً لأن يوسف بن تاشفين توفى فى غرة المحرم سنة ٥٠٠ هـ كما جاء فى ابن خلكان والمُعْجِب للمراكشى وابن الأثير وغير هؤلاء ، فإذا كان الغزالى قد علم بنبأ وفاته فى هذه السنة فإن هذا يناقض قوله فى المنقذ من الضلال (ص ١٠٥) بأن « الله تعالى يَسَّر الحركة إلى نيسابور للقيام بهذا المهم (وهو عودته إلى التدريس فى نظامية نيسابور) فى ذى القعدة سنة تسع وتسعين وأربعمائة » ثم أضاف بأن هذه العزلة بلغت إحدى عشرة سنة أى من سنة ٤٨٨ هـ إلى سنة ٤٩٩ هـ .

وإذا صَحّت رواية السبكى التى نقلها عن العبدلى المؤذن وهى أن نبأ إحراق كتب الغزالى فى المغرب وصل إلى الإسكندرية فى سنة ٥٠٠ هـ فإن هذا يزيد من انصراف الغزالى عن السفر إلى تلك البلاد ، علاوة على نبأ وفاة يوسف بن تاشفين ، هذا إذا أغفلنا عبارة الغزالى فى أنه كان فى نيسابور فى أواخر سنة ٤٩٩ هـ .

ولكن أليس من الجائز أن يكون الغزالى قد توجه إلى الإسكندرية قبل سنة ٤٩٩ هـ وذلك فى نطاق تنقلاته المختلفة إبان فترة اعتكافه ؟ ولاسيما إذا علمنا أن الخلفاء الفاطميين ووزراءهم كانوا آنذاك يسمحون لفقهاء أهل السنة بالتدريس فى مصر على الرغم من عناية رجال هذه الدولة بنشر الدعوة إلى التشيع . وهنا يدلى الباحثون المحدثون فى فى سيرة الغزالى ممن ينكرون دعوى ذهاب الغزالى إلى الإسكندرية بحجة أخرى ، وهى أن المشتغلين برواية الحديث فى الإسكندرية من أمثال أبى بكر الطرطوشى (٤٥١ هـ — ٥٢٠ هـ) وأبى طاهر السِّلَفى (٤٧٢ هـ — ٥٧٦ هـ) لم يشيروا إلى أن الغزالى جاء إلى الإسكندرية . ولكننا نعلم أن الغزالى لم يُعْرَف عنه الاشتغال برواية الحديث إلا فى العامين الأخيرين من حياته ، فكيف يرد اسمه فى الأسانيد التى أوردها هؤلاء ؟

* * *

وقد استند الأب شدياق فى نسبة الرد الجميل إلى الغزالى على كل من النقد الخارجى والنقد الباطنى للمتن . ولم يجد فيما يتصل بالنقد الخارجى سوى دليل واحد يؤيد صحة نسبة هذه الرسالة للغزالى ، إذ ذكرها أبوالخير بن الطيب أحد المدافعين عن المسيحية فى القرن

السادس الهجرى فى رسالة جَرَّدها للرد على رسالة الغزالى نشرها الأب بولس سباط P.S/bath فى مجموعة عشرين رسالة لمؤلفين من المسيحين العرب (القاهرة سنة ١٩٢٩ م) جاء فيها : « وقد حكى هذا الرأى عنهم (أى عن المسلمين) الإمام العالم أبوحامد محمد الغزالى فى كتابه المعروف بالرد الجميل » .

واستبعد الأب شدياق دليلاً آخر وهو ورود اسم هذه الرسالة بعنوان مختلف وهو « الرد الجميل على من غَيَّر التوراة والإنجيل » . وذلك فى ثَبَت مؤلفات الغزالى الذى أورده حاجى خليفة فى كتابه كشف الظنون . إذ من المتعذر عند الأب شدياق أن تكون الرسالة التى بين أيدينا وهى : « الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل » هى نفس الرسالة التى أورد اسمها حاجى خليفة ، لأنها لاتشتمل فى نظره على الاتهامات التى درج الجدليون المسلمون على توجيهها إلى المسيحيين فيما يتعلق بتحريفهم لكتبهم المقدسة . كما عَلَّل الأب شدياق إغفال المترجمين للغزالى ذكرهم لهذه الرسالة فى ثَبَت مصنفاته ، أو ماأسماه بمؤامرة الصمت عنها بتسليم الغزالى بالنصوص الإنجيلية . ونُعَقِّب على هذه الدعاوى بما يلى :

١ ـ أن هناك فى أسماء بعض مؤلفات الغزالى اختلافات يسيرة أوكثيرة تقتضى الرجوع إلى مخطوطاتها ـ إن وُجدت ـ لمعرفة ما إذا كانت هذه الاختلافات فى العناوين تشير إلى كتاب واحد أو إلى أكثر من كتاب . وقد أوضح ذلك الأب بويج فى غير موضع من كتابه : « الترتيب الزمنى لمؤلفات الغزالى » (بيروت سنة ١٩٥٩م) .

٢ - ان عنوان الرسالة التى ذكرها حاجى خليفة المتوفى سنة ١٠٦٨هـ فى ثَبَت مؤلَّفات الغزالى سبق أن ذكره بما يقارب لفظه ولايختلف فى معناه ، عبد القادر العيدروسى المتوفى سنة ١٠٣٨ هـ فى كتابه : « تعريف الأَحياء بفضائل الإحياء » ، حيث ذكره بعنوان : « القول الجميل فى الرد على من غيَّر الإنجيل » (انظر تعريف الإحياء المطبوع على هامش إحياء علوم الدين ، القاهرة سنة ١٣٤٨ هـ جـ١ ص ٠٣٦) .

٣ـ أَما دعوى تسليم الغزالى بالنصوص الإنجيلية التى يقول بها الأَب شدياق ، فقد نقضها الأَب شدياق نفسه فى مواضع أُخرى من مقدماته للرد الجميل وذلك فى قوله : إن الغزالى فى رده على المسيحيين لم يخرج عن نطاق العقائد الإسلامية . هذا والمعروف أَن من صميم هذه العقائد ما ورد فى القرآن الكريم عن تحريف الإنجيل كما فى سورة البقرة آية ٧٥ ، وسورة النساء آية ٤٥ ، وسورة المائدة فى الآيتين ١٣ و ١٤ وقد أَفاض المفسرون فى شرح هذه الآيات بما لا يدع هناك أَية زيادة لمستزيد . ومن الْمُسَلَّم به أَن الغزالى حجة الإسلام إنما يرجع فى جميع كتبه إلى ما يُفْصِح عنه الكتاب والسنة. وعلى ذلك فليس من المعقول أَن ينكر الغزالى نصوصاً صريحة وردت فِى القرآن الكريم .

أَما ما ذُكِرَ فى عنوان رسالة الغزالى وهو « بصريح الإنجيل » فليس معناه كما يقول الأَب شدياق تسليم الغزالى بالنصوص الإنجيلية . وإنما يرجع ذلك إلى منهج الغزالى وطريقته فى محاجَّة أُولئك الذين يَرُدُّ عليهم ، وهى إلزامهم بما يستخلصه من حجج يستمدها من مُسَلَّمات

مقالاتهم التى يُقِرُّون بصحتها وتسمى هذه الطريقة باللاتينية Argumentum ad hominem (ومعناها : الالتجاء إلى ما عُرِف من مسلمات الخصم أو تقريراته السابقة) . وقد عَبَّر عنها الغزالى فى كتابه الاقتصاد فى الاعتقاد (القاهرة سنة ١٣٢٧ ﻫ ص ١٧) بقوله : « أن يكون الأَصل مأْخوذاً من معتقدات الْخَصْم وَمُسَلَّماته ، وإن لم يقم لنا عليه دليل ، أَو لم يكن حِسِّياً ولا عملياً انتفعنا باتخاذه إياه أَصلا فى قياسنا ، وامتنع عليه الإنكار الهادم لمذهبه » .

وقد اقتضى هذا المنهج من الغزالى أَن يتعمق فى دراسة مذاهب المخالفين ، كما أَوضح ذلك فى ص ٦١ من كتابه المنقذ إذ يقول فى صدد حديثه فى الرد على الفلاسفة : « وعلمت يقيناً أَنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوى أَعلمهم فى أَصل ذلك العلم ، ثم يزيد عليه ، ويجاوز درجته ، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غَوْر وغائلة . وإذ ذاك يمكن أَن يكون ما يدعيه من فساده حقاً » . ثم أَضاف الغزالى قائلاً : « فعلمتُ أَن رَدَّ المذهب قبل فهمه والاطلاع على كُنْهِه رَمْىٌ فى عماية » .

وهذا معناه أَن الغزالى لم يتكلف فى ردوده على المخالفين شبهة ليست لهم ، بل دَرَس نِحَلهم كما لو كان واحداً منهم ، وقد كان اصطناعه لهذا المنهج داعياً إلى كثير من المطاعن والانتقادات التى وجهها إليه معاصروه ومن جاء بعدهم [1] . ومنها اتهامه بنصرة مذهب

---

(١) لا نذكر هنا من هذه الانتقادات ما وجهه إلى الغزالى الفقهاء من الشافعية مثل ابن الصلاح المتوفى سنة ٦٤٣ ﻫ ومن المالكية أبو عبدالله المازرى المتوفى سنة ٥٣٦ ﻫ ، وأبو الوليد الطرطوشى المتوفى سنة ٥٢٠ ﻫ ، ومن الحنابلة أبو الفرج بن الجوزى المتوفى سنة ٥٩٧ ﻫ . =

من يرد عليهم . فقد ذكر فى المنقذ (ص ٧٩) أنه بعد جمعه لكلمات دعاة مذهب التعليم وترتيبه لها ترتيباً محكماً مقارناً للتحقيق واستيفائه الجواب عنها أن بعض أهل الحق أنكر مبالغته فى تقرير حجتهم وقال : « هذا سَعْىٌ لهم فإنهم كانوا يعجزون عن نصرة مذهبهم بمثل هذه الشبهات لولا تحقيقك لها وترتيبك إياها » .

وهذا المنهج الذى دفع الغزالى إلى استقصاءِ ما يَدْرُسُه مَكَّنَهُ من أن يجول فى أكثر من ميدان وأن يبرز فيه ، حتى نسبه ابن طُفَيل المتوفى سنة ٥٨١ ﻫ إلى التناقض وذلك فى مقدمة قصته الفلسفية حى بن يقظان (القاهرة سنة ١٩٠٩ م ص ٨ : ١٠) ، واتهمه ابن رشد المتوفى سنة ٥٩٥ ﻫ فى « فصل المقال » بأنه ليس له مذهب مُحَدَّد فهو فيلسوف مع الفلاسفة ، وأشعرى مع الأشاعرة وصوفى مع الصوفية . وذهب آخرون إلى أنه لم يتخلص فى تفكيره من أثر ما درسه من كتابات أولئك الذين شُغِل بالرد عليهم . وفى هذا المعنى قال أبو بكر بن العربى المتوفى سنة ٥٤٣ ﻫ — فيما نقله عنه مُلاَّ على القارىً فى شرحه لكتاب الشفا للقاضى

= وأغلبها يدور على إيراد الغزالى للأحاديث الضعيفة وقوله بأن الفقة من علوم الدنيا وقد أورد السبكى جانباً من هذه الانتقادات فى طبقات الشافعية (جـ ٤ ص ١٢٢ : ١٣٢) .

ومن كتب فى نقد آراء الغزالى محمد ابن خلف بن موسى الأوسى من أهل البيرة بالأندلس المتوفى سنة ٥٣٧ ﻫ وذلك فى كتاب أسماه « النكت والأمالى فى الرد على الغزالى » (أنظر الديباج المذهب لابن فرحون ص ٣١٣) . وقد أورد جولدتسيهر هذا العنوان بصورة مختلفة وهى « النقض والأمالى فى النقض على الغزالى » ناقلا ذلك عن كتاب التكملة لابن الأبار طبعة كوديرا ص ١٧٣ (انظر مقدمة جولدتسيهر لكتاب محمد بن تومرت ص ٢٧) .

وقال ابن الجوزى فى ترجمته للغزالى فى المنتظم (جـ٩ ص ١٦٩) منتقداً كتاب إحياء علوم الدين : « وقد جمعت أغلاط الكتاب وسميته : « إعلام الأحياء بأغلاط الإحياء » وأشرت إلى بعض ذلك فى كتابى المسمى تلبيس إبليس . » وأنظر فهارس كتاب تلبيس إبليس فى طبعته التى ظهرت فى القاهرة سنة ١٩٢٨م .

عياض (طبعة استنبول سنة ١٢٩٩ هـ ص ٥٠٩) – « شيخنا أبو حامد دخل فى بطن الفلسفة ثم أراد أن يخرج منها فما قَدِر » .

ونظراً إلى أن الغزالى اتبع هذا المنهج في رده على الباطنية فقد ذهب جولد تسيهر فى مقدمته للقطعة التى نشرها فى سنة ١٩١٦ م من فضائح الباطنية إلى القول بأن الغزالى تأثر فى صوغ مذهبه بتعاليم الباطنية . ويتضح ذلك فى قول الغزالى فى ص ٨٦ من كتابه المنقذ : « طال ما جاريناهم فصدقناهم فى الحاجة إلى التعليم وإلى المعلم المعصوم وأنه الذى عَيَّنوه . ثم سألناهم عن العلم الذى تعلموه من هذا المعصوم . وعرضنا عليهم إشكالات فلم يفهموها فضلاً عن القيام بحلها . فلما عجزوا أَحالوا على الإمام الغائب وقالوا إنه لا بد من السفر إليه . والعَجَب أنهم ضيَّعوا عمرهم فى طلب المعلم وفى التبجح بالظفر به . ولم يتعلموا منه شيئاً أصلاً كالمتضمِّخ بالنجاسة يتعب فى طلب الماء حتى إذا وجده لم يستعمله ، وبقى متضمِّخاً بالخبائث » .

وقال الغزالى فى مقدمة القسطاس المستقيم (الجواهر الغوالى القاهرة سنة ١٩٣٤ م ص ١٥٦ : ١٥٧) : « فبأى ميزان تزن حقيقة المعرفة ؟ أَبميزان الرأى والقياس ، وذلك فى غاية التعارض والالتباس ، ولأجله ثار الخلاف بين الناس ، أم بميزان التعليم فيلزمك اتباع الإمام المعصوم المُعَلِّم » . وأضاف فى موضع آخر : « فهذه دقائق لا تُدْرَك إلا بنور التعليم المقتبس من إشراق عالم النبوة . فلذلك حُرِموا التفطن له إذ حُرِموا من سِرِّ مذهب التعليم » .

وقد أوضح الغزالى أن المعلم المعصوم الذى يجب الرجوع إليه هو محمد عليه الصلاة والسلام . أى أن الغزالى فى سبيل دحض مذهب الباطنية رَدَّ عليهم بنفس حججهم ، وقد أدى هذا إلى القول بأن الغزالى فى منافحته عن أهل السنة حيال الباطنية نهض بما يشبه الدور الذى نهض به قبله منذ زهاء قرنين من الزمان أبو الحسن الأشعرى فى الدفاع عن أهل السنة حيال المعتزلة ، وأن كلاً منهما تأثر فى صوغ مذهبه بمذهب مخالفيه .

* * *

ونؤيد فيما يلى ما ذكره الأب شدياق فيما يتعلق بنسبة الرد الجميل إلى الغزالى :

١ – إن الحِجَاج المتبع فى الرد الجميل وهو الاستعانة بمسلمات الخصم التى يؤمن بصحتها وذلك لدحض ما يقول به – ويتضح هذا من الاستشهادات الكثيرة بنصوص الأناجيل فى هذه الرسالة – لَمِمَّا يتفق مع المنهج الذى أفصح عنه الغزالى فى المنقذ وطبقه فى ردوده على الفلاسفة والباطنية وغيرهم . كما أن رسالة الرد الجميل تأتلف مع نسق كتابات الغزالى فى ردوده على المخالفين .

٢ – استعان الأب شدياق بالنقد الباطنى للمتن للتحقق من نسبة الرد الجميل للغزالى فوجد عددًا قليلاً من الألفاظ والعبارات التى ترد فى مؤلفات الغزالى الأخرى . بيد أنه لاحظ أن أسلوب الرد الجميل يشوبه قدر من الغموض والالتواء لا يتفق مع سلاسة أسلوب الغزالى فى سائر كتاباته . وقد علل ذلك بأنه يرجع إلى ما دونه مريدوه عندما كان

يلقى عليهم مادة هذه الرسالة ، وأنها لذلك تعد من تأليفه وإن لم تكن مما خَطَّه بيده .

ولكن ظهرت لنا صعوبة أُخرى عند دراستنا للنص وهى وجود عبارة : « فَكَمْ بالأَحْرَى » فى كل من النص الإنجيلى الذى ساقه مؤلف الرد الجميل وفى تعليقه عليه . فهذه العبارة عند محمد حمدى البكرى [1] : « لم تظهر فى العربية حتى القرن الخامس عشر الميلادى (أى التاسع الهجرى) » فإنك لو تصفحت المباحث الفلسفية الدينية التى نشرها القس بولس سباط [2] لبعض القدماء من علماء النصرانية الذين عاشوا فيما بين القرنين التاسع والرابع عشر (الميلاديين أى بين القرنين

(١) راجع مقال الدكتور محمد حمدى البكرى أستاذ اللغات السامية بجامعة القاهرة فى مجلة كلية الآداب (م ٩ العدد الأول سنة ١٩٤٧ م ص ٢٩ : ٤٩) . وهو بعنوان : « رسالة الهاشمى ورد الكندى عليها » : وهى رسالة عبد الله بن إسماعيل الهاشمى إلى عبد المسيح بن إسحق الكندى يدعوه فيها إلى الإسلام ورسالة عبد المسيح إلى الهاشمى يرد بها عليه ويدعوه إلى النصرانية . وبناء على النقد الباطنى لمتن هاتين الرسالتين أثبت البكرى أنهما رسالتان موضوعتان وضعهما السريان فى عصر متأخر وزعموا وقوع هذه المساجلة فى عصر المأمون .

وأثبت البكرى زيف رسالة أخرى وهى « محاورة المهدى الخليفة العباسى مع تيموثاوس » (مجلة كلية الآداب م ١٢ ج ٢ ديسمبر سنة ١٩٥٠ م ص ٤١ : ٥٧) . كما أثبت زيف رسالة ثالثة وهى « محاورة البطريق يوحنان مع أمير العرب » (مجلة كلية الآداب م ١٦ ج ١ مايو سنة ١٩٥٤ م ص ٢٣ : ٤٥) . وكان البكرى قد وعد فى مقاله الأخير أن ينشر كتاب رد ابن الصليبى على العرب . ولكنه أخبرنى أنه لم يتهيأ له نشره بعد . وقد خلص الدكتور البكرى من هــذه الأبحاث إلى القول بأنه كانت هناك مدرسة فكرية فى أعالى العراق كانت تزيف هذه الرسائل للرد على المسلمين .

(٢) يشير البكرى هنا إلى مجموعة عشرين رسالة لمؤلفين من المسيحيين العرب من القرن ٩ م إلى القرن ١٤ م كان قد نشرها سباط فى القاهرة سنة ١٩٢٩ م

الثالث والثامن الهجريين) لما عثرت على هذه الكلمة . هذا على الرغم من أنها لا تستعمل كثيراً فى القرون المتأخرة إلا فى الأوساط النصرانية ».

ثم أحال البكرى القارىء على ما أورده القاموس المحيط للفيروزأبادى من الاستعمالات فى مادة « حرى » . ثم أضاف قائلاً : « ولكنك لا تجد بينها هذا الاستعمال : « فكم بالحرى » . مما يدل على أنه ظهر بين المتكلمين بالعربية عند النصارى منهم بعد القرن لخامس عشر (الميلادى أى بعد القرن التاسع الهجرى) . » .

ومع ذلك فإنا نلاحظ هنا أمرين : أولهما أن كلمة « بالحرى » و « فبالحرى » ذكرها الغزالى نفسه فى مواضع لا تُحْصَى كثرة فى رسالته مشكاة الأنوار (الجواهر الغوالى ، القاهرة سنة ١٩٣٤ م من ص ١١٠ إلى ص ١٤٦) نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر : « بل بالحرى أن يسمى سراجاً منيراً » (ص ١١٩) ، « وبالحرى أن يكون مظلماً » . « فبالحرى أن تكون ظلمات بعضها فوق بعض » (ص ١٤٠) .

ثانياً : زيادة كلمة « فكم » لا تجعل من هذا التعبير تعبيراً مستحدثاً ولا مانع من جريانه على أقلام الذميين بعد أن تعرَّبوا[1] ذلك لأن هؤلاءِ منذ أن أخذوا فى استعمال اللغة العربية فى عباداتهم ظهرت عندهم ألفاظ وعبارات تختلف قليلاً أو كثيراً عن نظائرها لدى الكتاب المسلمين : نلمس هذا فى المؤلفات العربية للمسيحيين وفى

---

(١) كلمة تعربوا هنا هى بمعنى استعمالهم اللغة العربية وليس بمعنى سكنى البادية بعد سكنى الحضر كما فى لسان العرب .

مقدمتها « سِيرَ الآباء البطاركة » لساويرس بن المقفع أسقف الأشمونين ، وموسوعة «مصباح الظلمة وإيضاح الخدمة » لشمس الرياسة أبي البركات ابن كَبَر [1] . وكذلك كتابات أولاد العَسَّال ، وابن كاتب قيصر ، والوجيه القليوبي [2] . وعلى ذلك يمكن القول بأن تعبير « فكم بالحرى » أو « فكم بالأحرى » انتشر استعماله بين الأوساط النصرانية ولا وجه للقول بأنه لم يستعمل إلا في القرون المتأخرة . ولذلك نرجح أن يكون مؤلف الرد الجميل قد أخذه عن المسيحيين .

ونذكر في هذا الصدد أن الألفاظ العربية التي استعملها الذميون في كتاباتهم قد تختلف أحياناً في دلالتها عما يُفْهَم منها لدى المسلمين . فكلمة السُّلَّم مثلاً عند القبط في مصر تَعْنِي المفردات اللغوية كما

---

(١) انظر بياناً عن هذه المؤلفات ماكتبه ساويرس بن المقفع ، وابن كبر في كتاب صور من تاريخ القبط لمجموعة من المؤلفين (القاهرة سنة ١٩٥٠م) وكتب الفصل الخاص بساويرس ، يسى عبد المسيح (ص ١٨٥ : ٢٠٨) وكان إيفتس Evetts قد نشر جزءاً من تاريخ البطاركة في مجموعة كتابات الآباء الشرقيين وحقق الباقي منه كل من كاتب المقال والأستاذ بومشتارك والدكتور عزيز سوريال عطية . أما كتابات ابن كبر فقد أورد بياناً عنها موريس مكرم في مقال له عنه في صور من تاريخ القبط (ص ٢٦٧ : ٢٨٢) وكان جرجس فيلوثاوس عوض قد أفرد بحثاً في سيرة ابن كبر ومؤلفاته انظر كتابه : ابن كبر — القاهرة سنة ١٩٣٠ م . وكان ابن كبر كاتباً للأمير المؤرخ ركن الدين بيبرس المنصوري المتوفى سنة ٧٢٥ هـ جاء في كتاب السلوك للمقريزي (جـ٢ من القسم الأول ص ٢٦٩ القاهرة سنة ١٩٤١م) أن لهذا الأمير تاريخاً سماه : « زبدة الفكرة في تاريخ الهجرة يدخل في أحد عشر سفراً أعانه على تأليفه كاتبه ابن كبر النصراني » .

(٢) أورد نصوصاً عربية عن كتابات هؤلاء ، الأب ألكسيس مالون A. Mallon في مقال له بالفرنسية نشر في المجلد الأول من مجلة جامعة القديس يوسف ببيروت وهو بعنوان « مدرسة من العلماء المصريين في العصر الوسيط » وقد رجعنا إلى النسخة التي نشرت على حدة لهذا المقال في سنة ١٩٠٦م . وهناك بيان آخر عن هؤلاء المؤلفين في مقدمة كتاب مالون السابق الذكر عن نحو اللغة القبطية (بالفرنسية) الطبعة الثالثة بيروت سنة ١٩٢٦ م ص ١ : ٧) .

فى كتاب « السُّلَّم الْمُقَفَّى والذهب المُصَفَّى » للأَسعد بن هبة الله العَسَّال ، وهو فى شرح مفردات اللغة القبطية باللغة العربية (١) . ولكنها تعنى عند المسلمين السبب إلى الشىء كما فى القاموس المحيط . ووردت بهذا المعنى فى عناوين بعض الكتب العربية مثل : « السلَّم الْمُرَوْنَق فى علم المنطق » لعبد الرحمن الأَخضرى المتوفى سنة ٩٤١ هـ . وكتاب : « سُلَّم السماء » فى الفلك بقلم غياث الدين بن مسعود الكاشى المتوفى سنة ٩١٠ هـ .

ومع استحداث الذميين لأَلفاظ معينة صاغوها فى قالب عربى للتعبير عن عقائدهم وعباداتهم فإنهم كانوا يفكرون طبقاً لمفاهيم الثقافة العربية بحكم معيشتهم فى بيئة عربية (٢) . كما حذقوا قواعد لغتها وأساليبها (٣) .

---

(١) انظر مقال الأب مالون : مدرسة من العلماء المصريين فى العصر الوسيط — بيروت سنة ١٩٠٦ م ص ٣ .

(٢) وعلى الأخص نظراً لأن اللغة العربية فى العصور الوسطى كانت لغة الثقافة العالمية بالنسبة لأجناس متعددة غير عربية فى العالم الإسلامى كما كان يحرص على تعلمها الأوروبيون للاطلاع على أحدث المؤلفات العلمية والفلسفية والقيام بترجمتها إلى اللاتينية .

هذا ويذهب الفرنسيون إلى تقسيم اللغات إلى قسمين : لغات ثقافية Langues de culture ولغات قومية Langues de nationalité فالأولى فى العصر الحديث مثل الفرنسية والإنجليزية والألمانية التى يسعى الأجانب عنها إلى تعلمها للاطلاع على ما كتب بها لأنها لغات ثقافة والثانية مثل اللغات الأرمنية والمجرية والتشيكية وغيرها التى لا تهم سوى الراغبين فى دراسة أحوال المتكلمين بها . أى أن اللغة العربية كان لها فى العصر الوسيط من المكانة ما للغات الثلاث التى ذكرناها فى عصرنا الحاضر . وفى سبيل استعادة هذه المكانة يسعى أبناء اللغة العربية إلى ما يسمى بتثقيف اللغة العربية .

(٣) من الموضوعات الجديرة بالدراسة الحديثة مدى تأثر الذميين بالثقافة العربية وذلك بدراسة مؤلفاتهم ومقارنتها بنظائرها عند إخوانهم المسلمين . وقد تناول مونك فى كتابه « أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية » (الطبعة الثانية باريس سنة ١٩٢٧ م) دراسة أثر الفلاسفة المسلمين فى مفكرى اليهود .

بل كانت لهم مشاركة يعتد بها فى التأليف بهذه اللغة كما يتضح ذلك فى كثير من كتاباتهم التى لا يكاد القارئ لها يشعر بأنها تفترق عن نظائرها مما كتبه إخوانهم المسلمون (١) .

ويلاحظ أن جانباً من العبارات والأساليب التى تميز بها الذميون قد وردت فى مؤلفات كل من الذميين الذين اعتنقوا الإسلام والمسلمين الذين كتبوا فى شرح العقائد المسيحية . ونذكر من النوع الأول كتاب : « الدين والدولة فى إثبات نبوة النبى محمد صلى الله عليه وسلم » المنسوب إلى على بن ربّن الطبرى وساعده فى تأليفه الخليفة المتوكل العباسى (٢٣٢ : ٢٤٧ هـ (٢)) .

---

(١) نذكر على سبيل المثال من مؤلفات المسيحيين العربية كتابات يحيى بن عدى المتوفى سنة ٣٦٣ هـ ومنها تهذيب الأخلاق (القاهرة سنة ١٩١٣ م) وكتاب كنز الجوهر لابن البطريق المتوفى سنة ٣٢٨ هـ (بيروت سنة ١٩٠٥ م) وتاريخ مختصر الدول لابن العبرى المتوفى سنه ٦٨٥هـ (بيروت سنة ١٨٩٠م) ومقالة فى المنطق للأسعد بن هبة الله العسال (نشرها شيخو فى مجموعة مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهير فلاسفة العرب مسلمين ونصارى — بيروت سنة ١٩١١م ص ١٣٣ : ١٤٧) . كما اختار هؤلاء الكتاب عناوين مسجوعة لمؤلفاتهم مثل كتاب فى التاريخ للمفضل بن أبى الفضائل القبطى المتوفى بعد سنة ٧٤١ هـ (نشره بلوشيه فى باريس سنة ١٩١٥ م) وعنوان كتابه : النهج السديد والدر الفريد فيما بعد تاريخ ابن العميد ، وكتاب قلادة التحرير فى علم التفسير للأنبا إثناسيوس أسقف مدينة قوص .

(٢) حقق نسبة هذا الكتاب لمؤلفه المستشرق أ — منغانه a. Mingana وترجمه إلى الإنجليزيه (مانشستر سنه ١٩٢٢ م) ونشر نصه العربى فى القاهرة فى العام التالى ورجع فى ترجمة إلى كثير من المصادر العربية أو ردها فى مقدمته ومنها ما ذكره ابن النديم عنه فى الفهرست (ص ٤١٢ القاهرة سنة ١٩٢٨) وقال القفطى فى أخبار الحكماء (القاهرة سنة ١٣٢٦ ص ١٢٨ وص ١٥٥) إنه طبيب يهودى أسلم على يد المعتصم وأدخله المتوكل فى جملة ندمائه وقال ياقوت فى معجم البلدان (جـ٦ ص ٢١) إن على بن ربن الطبرى كان كاتباً للمازيار وإنه كان حكيما فاضلا له تصانيف فى الأدب والطب والحكمة . غير أن بعض الباحثين المحدثين من الفرنجة يرى أن هذا الكتاب من الكتب المنحولة نظراً لأن ابن النديم لم يذكره فى الفهرست فى ثبت مؤلفاته ولأن أسلوبه مخالف لأساليب الكتاب المعاصرين لمؤلفة . ومال إلى هذا هذا الرأى الأب ينيار دى لابوليه فى كتابه : الدراسة المقارنة للديانات (جـ ١ ص ١٠٨ ، الطبعة الرابعة باريس سنة ١٩٢٩م) ولكنا عند مراجعتنا لهذا الكتاب تبين لنا أن أسلوبه العربى رصين جاد فيه المؤلف التعبير عن آرائه ، وأنه لاوجه لمطالبة طبيب يهودى حديث العهد بالإسلام أن يكون أسلوبه مماثلا لأساليب الكتاب المسلمين فى القرن الثالث الهجرى .

يرجح الأب شدياق أن الغزالى ألّف الرد الجميل فى مصر وفى مدينة الاسكندرية بالذات لأنها كانت مركزاً لحركة فكرية مزدهرة فى القرن الخامس الهجرى ، كما كانت بها جالية مسيحية نشطة . ونزيد فى تعليل أهمية الإسكندرية آنذاك أنها كانت تستقبل الوافدين عليها من المغرب والأندلس . وأضاف الأب شدياق أن رسالة الرد الجميل تشتمل على عبارات قبطية مكتوبة بأحرف عربية . وأن هذا فى نظره يقطع بأن تأليفها كان فى الديار المصرية . فضلاً عن أنه كانت هناك فى مصر نهضة فى وضع المؤلفات العربية المسيحية استمرت حتى القرن الثامن الهجرى . وقد تناولها كثير من الباحثين ممن كتبوا فى العصور الحديثة عن القبط وتاريخ الكنيسة القبطية .

والمعروف أن القبط ترجموا العهدين القديم والجديد إلى اللغة القبطية قبل ظهور الإسلام . وكانت هذه الترجمة من أسبق الترجمات للكتاب المقدس[1] . ولما انتشرت اللغة العربية فى مصر ترجموه مرة أخرى إلى اللغة العربية . وكان للقبط نشاط دينى واسع خارج حدود مصر وصل بهم إلى إرلندة غربى إنجلتره[2] . كما كانوا يواصلون الحج

(١) أسبق الترجمات هى الترجمة السبعينية للعهد القديم من العبرية إلى الإغريقية . وهى الترجمة التى تمت فى عهد بطليموس الثانى الذى حكم مصر من سنة ٢٨٥ ق . م . إلى سنة ٢٤٦ ق . م

(٢) من إضافات مصر للمسيحية مابذله القبط فى نشر المسيحية فى إرلندة . يقول ستانلى لين بول فى كتابه « سيرة القاهرة » (لندن سنة ١٩٢٤م ص٦٢) : « يعتقد البعض أن المسيحية الإرلندية التى تعتبر العامل الحضارى العظيم فى العصور الوسطى بين أمم أوروبا الشمالية هى وليدة الكنيسة القبطية . فهناك فى ديزرت أوليذ Disert ulith قبور سبعة من الرهبان القبط . وهناك كثير من الطقوس وأنماط العمارة فى إرلندة القديمة مايذكر المرء ببقايا المسيحية الأولى فى مصر . وكل منا يعلم أن الحرف التى كان يقوم بها الرهبان الإرلنديون فى القرنين التاسع والعاشر الميلاديين كانت تفوق إلى حد بعيد ماعساه يوجد فى أى مكان آخر فى أوروبا =

إلى بيت المقدس . ولا شك أن نهضتهم فى وضع المؤلفات العربية المسيحية وترجماتهم للكتاب المقدس فى العصر الإسلامى أدت إلى تداول هذه المؤلفات والترجمات وانتشارها بين المسيحيين من أهل الذمة فى كل من مصر والبلاد القريبة منها على الأقل . وعلى ذلك فليس من المستبعد أن يكون الغزالى قد اطلع على هذه الترجمات أثناء تجواله فى البلاد العربية إبان فترة اعتكافه وتزهده .

* * *

هذا وقد بذل الأب شدياق جهداً عظيماً فى البحث عن الترجمات العربية القديمة للعهد الجديد ومراجعة مخطوطاتها لمعرفة أى هذه الترجمات نقل عنها الغزالى نصوص الاستشهادات التى اوردها فى الرد الجميل . ولا نعيد هنا ما ذكره فى هذا الصدد فى مقدماته . وقد وقف فى أثناء بحثه على كثير من المؤلفات الجدلية التى لا يزال أغلبها مخطوطاً . وفى مقدمتها مخطوطة هامة فى المتحف البريطانى اطلع عليها وهى :

= فى ذلك العصر . وإذا كانت زخارف مشغولاتهم على الذهب والفضة الشبيهة بالفن البيزنطى علاوة على تذهيب المخطوطات ترجع إلى تعليم المبشرين المصريين » فعلينا أن نزيد من إطرائنا القبط إطراء يفوق ما كنا نتصوره . »

هذا وفى تسمية البلدة التى دفن فيها سبعة من الرهبان القبط كلمة « ديزرت » ومعناها صحراء والمعروف أن جزيرة إرلندة ليس بها صحارى . واستعمال هذه الكلمة يدل على تأثير القبط فى إرلنده لأن الأديرة المصرية أنشئت فى الصحارى التى تحيط بوادى النيل .

وأنظر أيضا موضوع إضافة مصر المسيحية فى كتاب « تراث مصر » تحرير جلانفيل (أكسفورد سنة ١٩٤٢ م) وقد تناوله كل من ج م . كريد » ودى لاسى أوليرى والأخير كتب فصلا تحت عنوان : الكنيسة القبطية والرهبنة المصرية (ص ٣١٧ : ٣٣١) شرح فيه التأثير القبطى فى الكنيسة الإرلندية . ومما يدل أيضاً على هذا التأثير فى العصر الحديث صلات التعاطف والمودة بين الكنيستين القبطية والإرلندية .

« تخجيل من حَرَّف التوراة والإنجيل » بقلم أبي البقاء صالح بن الحسين الجعفرى الذى عاش بعد الغزالى بأكثر من قرن من الزمان . وأفصح الجعفرى فى مقدمة كتابه عن قراءته لأسفار العهدين القديم والجديد واستيعابه لها ، وذلك للاستعانة بها فى الرد على اليهود والمسيحيين ويقول الأب شدياق إن نقول الجعفرى منها تدل على أن اطلاعه على هذه الأسفار كان أتم من اطلاع الغزالى عليها . ثم أضاف بأنه مع ذلك ليس فى كتاب الجعفرى من قوة الحجة ونفاذ البصيرة ما يتجلى لنا فى رسالة الرد الجميل .

ومع هذا التقدير من جانب الأب شدياق فقد أخذ على الغزالى أنه لم يتعمق فى فهم العقائد المسيحية الخاصة بإلهية عيسى عليه السلام بيد أن هذه العقائد عسيرة التحديد حتى على المسيحيين أنفسهم فكيف بالمسلمين الذين ينكرونها[1] ؟ إنها عند المسيحيين تتوقف على تحديد العلاقة بين عنصرى اللاهوت والناسوت فى شخص المسيح . فقد ظهرت فى عصور المسيحية الأولى عقائد متعددة رأى قادة الكنيسة أنها تجاوزت

---

(١) لم يشذ عن هذا الإنكار سوى إخوان الصفا الذين كتبوا رسائلهم فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى . فقد جاء فى الرسالة الثالثة من العلوم الناموسية والشرعية (ج ٤ ص ٩٧ طبعة القاهرة سنة ١٩٢٨ م) : « وخرج (المسيح) من الغد وظهر للناس وجعل يدعوهم ويعظهم حتى أخذ وحمل إلى ملك بنى إسرائيل . فأمر بصلبه . فصلب ناسوته وسمرت يداه على خشبتى الصليب . وبقى مصلوباً من ضحوة النهار إلى العصر . وطلب الماء فسقى الخل ، وطعن بالحربة ثم دفن مكان الخشبة . . . »

وقال أحد المعقبين على مادة إنجيل فى الموسوعة الإسلامية القديمة (الترجمة العربية المجلد الرابع ص ٥٩٠) بأن إخوان الصفا « خرجوا بذلك عن عداد المسلمين لأنهم نقلوا على سبيل الجزم شيئاً نفاه الله سبحانه فى القرآن وكذب قول من ادعاه . فى سورة النساء الآية ١٥٧ : « وقولهم إنا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وماقتلوه وماصلبوه ولكن شبه لهم وإن الذين اختلفوا فيه لفى شك منه مالهم به من علم إلا اتباع الظن وما قتلوه يقيناً »

الحد فى تغليب أحد العنصرين على الآخر أو الفصل بينهما . فحكموا بزيغها . ومن القائلين بهذه النحل آريوس الذى أنكر إلهية عيسى فعقد مجمع نيقية الذى حكم بزيغه فى سنة ٣٢٥ م . وجاء أبوليناير الذى أنكر الناسوت وأثبت اللاهوت فعقد مجمع القسطنطينية سنة ٣٨١ م . وحكم بزيغه . وجاء نسطور الذى قال بأن المسيح شخصان فعقد مجمع إيفسس سنة ٤٣١ م. وحكم بزيغه . وأخيراً جاء أوتيخوس الذى أنكر أن للمسيح طبيعتين منفصلتين فعقد مجمع خلقيدونية سنة ٤٥١ م. وحكم بزيغه[1] .

ويبدو أن المسلمين منذ أن بدأوا فى دراسة الملل والنحل المختلفة وخاصة فى العصر العباسى الأول لم يتيسر لهم أن يسبروا غور تلك المقالات التى لا تُحصى كثرة مما كانت تقول بها الفرق والمذاهب المسيحية العديدة ، فقد حاولوا فهم تشقيقاتها واستجلاء غوامضها . فنرى الجاحظ مثلاً على ذكائه وألمعيته وسعة اطلاعه يُعبِّر عن هذه

---

(١) هذا نقلا عن بريدو S.P.T.Prideaux أسقف سالسبورى وهو من الأساقفة الإنجليز المعاصرين . وذلك فى بحث له عن شخص المسيح عليه السلام . نشر فى كتاب بعنوان : خطوات فى فهم المسيحية تحرير بيفان R.J.W.Bevan (أكسفورد سنة ١٩٥٨م ص ١٢٣ : ١٤٩). ونظراً لأن بريدو توخى الاختصار فى مقاله هذا ، فانه لم يذكر شيئاً عن فرقة الدوسيتية التى نترجم اسمها بالشبحية نسبة إلى شبح لأنها تقول بأن المسيح لم يكن إلا شبحاً . ومما لم يذكره بريدو المرقيونية التى ذكرها ابن النديم فى الفهرست (ص ٤٧٩) فى سرده لفرق المسيحية ، وهم أتباع مرقيون من دعاة فرق المسيحية الزائغة فى القرن الثانى للميلاد وهى فرقة تنكر صلب المسيح . انظر مادة الدوسيتية Docetism فى موسوعة الدين والأخلاق المجلد الرابع (ص ٨٣٢ أ : إلى ص ٨٣٥ ب) وكذلك مادة المرقيونية Marcionism فى نفس الموسوعة المجلد الثامن (ص ٤٠٧ ب إلى ص ٤٠٩ ب) .

الْحَيْرة أبلغ تعبير فى رسالته : « الرد على النصارى[1] » . إذ كتب يقول :

« ولو جَهَدْتَ بكل جَهْدِك وجمعتَ كُلَّ عقلِك أن تفهم قَوْلهم فى المسيح لَمَا قَدَرْتَ عليه حتى تعرفَ به حَدًّاالنصرانية وخاصَّةً قولهم فى الإلهية ، وكيف تقدِر على ذلك ؟ وأنت لو خَلَوْتَ ونصرانى نسطورى فسأَلته عن قولهم فى المسيح لقال قولاً . ثم إن خَلَوْتَ بأَخيه لأمه وأَبيه وهو نسطورى مثله ، فسأَلته عن قولهم فى المسيح لأَتاك بخلاف قول أَخيه وضِدَّهُ . وكذلك جميع الملكانية واليعقوبية . ولذلك صرنا لا نعقل حقيقة النصرانية كما نعرف جميع الأَديان . على أنهم يزعمون أن الدين لا يخرج فى القياس ولا يقوم على المسائل ، ولا يثبت فى الامتحان . وإنما هو بالتسليم لما هو فى الكتب والتقليد للأَسلاف . ولعمرى إن من كان دينُه دينَهم ليجب عليه أن يعتذر بمثل عُذْرهم . وزعموا أن كل من اعتقد خلاف النصرانية من المجوس والصابئين والزنادقة فهو معذور ، ما لم يَتَعَمَّد الباطل ويعاند الحق . فإذا صاروا إلى اليهود قَضَوْا عليهم بالمعاندة وأَخرجوهم من طريق الغَلَط والشبهة . »

* * *

---

(١) انظر ثلاث رسائل للجاحظ تحقيق فينكل ، نشر المطبعة السلفية بالقاهرة سنة ١٣٤٤ هـ ص ٢٢ .

بقى أخيراً أن نضع رسالة الرد الجميل فى سياق ما سبقها من رسائل مماثلة . وتاريخ هذه المؤلفات الجدلية[١] يقتضى معرفة الدراسات التى قام بها المسلمون عن المسيحية سواء للاستعانة بها فى مجادلة أصحابها أو لأنها كانت تدخل فى نطاق أبحاثهم عن الملل والنحل ويبدو أن هذه الدراسات قلما ظفرت بعناية الباحثين المحدثين[٢] .

ومن أقدم ما ورد فى هذا الصدد ما ذكره ابن النديم فى الفهرست (ص ٣٢) من أن أحمد بن عبد الله بن سلام ترجم للخليفة هرون الرشيد التوراة والإنجيل ، وأنه تحرّى الدقة فى الترجمة[٣] . فإذا

---

(١) من المؤلفات الجدلية القديمة التى نشرت فى مصر : كتاب الأجوبة الفاخرة لأحمد ابن إدريس القرافى المالكى المتوفى سنة ٦٨٤ هـ ترجم له ابن فرحون فى الديباج (ص ٦٢ ومابعدها وكتاب هداية الحيارى من اليهود والنصارى لابن قيم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١ هـ وقد نشر هذان الكتابان على هامش كتاب الفارق بين المخلوق والخالق لعبد الرحمن زادة (القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ . وكتاب الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لتقى الدين أحمد بن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ فى أربعة أجزاء (القاهرة مطبعة النيل سنة ١٣٢٣ هـ (. وكتاب تحفة الأريب فى الرد على أهل الصليب للشيخ عبد الله الترجمان ألفه سنة ٨٢٣ هـ مطبعة التمدن بالقاهرة سنة ١٩٠٤ م) وسنتكلم عن الكتاب الأخير فيما بعد .

(٢) لم يكتب أحد من أبناء العالم الإسلامى فى العصر الحديث شيئاً عن تاريخ الأدب الجدلى والدفاعى عن الإسلام . وكتب عنه من المستشرقين كتابة موجزة كارادى فوفى مادة إنجيل فى الموسوعة الإسلامية القديمة (جـ ٤ ص ٥٧٦ وما بعدها من الترجمة العربية) ومرجليوث فى مادة أسفار العهدين القديم والجديد فى الإسلام ، فى موسوعة الدين والأخلاق (أدنبرة سنة ١٩١٧م المجلد التاسع ص ٤٨٠ ب إلى ٤٣٨ أ) ونعقب على ما كتبه كل منهما بأن مثل هذه الدراسة لابد أن يسبقها إخراج المؤلفات الجدلية — ومنها مالايزال مخطوطاً — فى طبعات نقدية محققة . ويستعان بعد ذلك بالمادة التى تتضمنها لكتابة تاريخ هذه المجادلات .

(٣) يستبعد مرجليوث فى المادة السابقة الذكر أن يكون ابن سلام قد ترجم العهد القديم عن العبرية فضلا عن العهد الجديد عن الإغريقية واستدل على ذلك بأن الألفاظ العبرية التى استشهد بها ابن سلام لشرح طريقته فى الترجمة — فيما نقله عند ابن النديم (ص٢٣ ليست من العهدالقديم . =

صَحَّ هذا الخبر فإن معناه وجود ترجمة عربية للعهدين القديم والجديد فى أواخر القرن الثانى للهجرة [١] . وربما كانت هناك ترجمات عربية أخرى لم تصل إلى علمنا ، قام بها الذميون من اليهود والنصارى يستعينون بها فى أداء عباداتهم والتفقه فى دينهم .

هذا ولم يكتب فى المسيحية من قدامى المؤرخين المسلمين سوى اليعقوبى المتوفى بعد سنة ٢٩٢ هـ . ففى الجزء الأول من تاريخه (طبعة النجف سنة ١٣٥٨ هـ ص ٥٢ : ٦٣) بيانات عن الأناجيل الأربعة واستشهادات دقيقة منها تدل على اطلاع المؤلف عليها . أما الطبرى المتوفى سنة ٣١٠ هـ فلم يذكر فى تاريخه سوى فقرة موجزة عن عيسى عليه السلام (جـ ٢ ص ٢٤ : ٢٥) . وأورد المسعودى المتوفى سنة ٣٤٦ هـ لُمَعاً عن أخبار ملوك الروم المُتَنَصِّرَة ذكر فيها المجامع الدينية التى أسماها سندوسات [٢] (مروج الذهب بولاق سنة ١٢٨٣ هـ جـ ١

= ولكن مرجليوث أضاف بأنه يعرف من مصادر أخرى ما يرجح إتمام هذه الترجمة فى عهد هرون الرشيد بأمره أو بتشجيعه . ولكن مرجليوث لم يذكر لنا هذه المصادر . .

(١) نقل ابن النديم (الفهرست ص ٣٥) عن يونس القس أن كتاب المسيحيين اسمه الصورة وأنه ينقسم إلى قسمين الصورة العتيقة والصورة الحديثة (أى العهد القديم والعهد الجديد) وأضاف يونس أن العتيقة هى السند القديم على مذهب اليهود والحديثة على مذهب النصارى . ويلاحظ فيما كتبه المسلمون عن المسيحية وجود ألفاظ لم يتيسر لهم ترجمتها إلى العربية فصاغوها صياغة عربية وأضافوا إليها أحياناً مايشرحها . فسفر أعمال الرسل أسموه فراكسيس وهذه صياغة عربية لكلمة Praxis اليونانية ومعناها عمل ومثل كلمة الفارقليط Paraclete أى المعزى بتشديد الزاى وكسرها . وأبوغالمسيس Apocalypse ويقصد بها رؤيا يوحنا اللاهوتى وذكر ابن خلدون هذه الألفاظ فى مقدمته . (طبعة وافى جـ ٢ ص ٧٥٦ : ٧٧٠ القاهرة سنة ١٩٦٦ م)

(٢) مفردها سندوس وهى صياغة عربية لكلمة Synod وتترجم بمجمع دينى ولا يوجد فى العربية كلمة واحدة تؤدى معناها . وفى المؤلفات المسيحية الحديثة تترجم بعبارة مجمع مسكونى نسبة إلى الأرض المسكونة أى مجمع عالمى .

ص ١٥٢) . وفى موضع آخر من هذا الكتاب (جـ١ ص ١٧٠) فى سياق حديثه عن النحل المختلفة أَحال المسعودى القارئَ على كتاب من كتبه المفقودة إذ قال : « وقد ذكرنا جميع ذلك فى كتابنا المقالات فى أُصول الديانات .

وعقد البارون كارا دى فو موازنة بين ما كتبه كل من البيرونى والمسعودى عن المسيحية فقال : « أَما البيرونى فكان أَكثر معرفة من المسعودى (بالمسيحية) وقد أَخذ عن النساطرة عندما صَنَّفَ كتابه . الآثار الباقية عن القرون الخالية وكان يعرف كثيراً من نصوص الأَناجيل ، ويتحدث عن هذه النصوص فى شيء من النقد ، ويرى البيرونى أن الأَناجيل الأَربعة عبارة عن أَربع نُسَخ . وهو يوازن بينها وبين نسخة التوراة عند اليهود ونسختها عند النصارى ونسختها عند السامرة . ويلاحظ أَن هناك خلافاً كبيراً بين هذه الأَناجيل الأَربعة . . ويورد البيرونى نسب يوسف بالتفصيل كما ورد فى إنجيل مَتَّى وفى إنجيل لوقا ، ويبين فى عبارة شائقة كيف يعلل النصارى الاختلاف بين الروايتين . ويذكر بعد ذلك أَن أَصحاب مرقيون وأَصحاب ابن دَيْصَان وأَصحاب مانى كانت عندهم أَناجيل أُخرى » .

هذا وقد أَفرد البيرونى كتاباً فى ديانات الهند أَسماه : « تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أَو مرذولة[1] » ويَعُدُّه الأَب بينارد

(١) نشر المستشرق سخاو هذا الكتاب فى لندن فى سنة ١٨٨٧ م وفى العام التالى نشر له ترجمة إنجليزية وطبع مرة أخرى فى سنة ١٩١٠ م وكان قد سبق له نشر كتاب الآثار الباقية للبيرونى (ليبسك سنة ١٨٧٨ م) كما ترجمه أيضاً إلى الإنجليزية . وفى مادة البيرونى فى الموسوعة الإسلامية بقلم كل من بروكلمان وفيدمان (الترجمة العربية م ٩ ص ٣ : ٨ (أن البيرونى توفى سنة ٤٤٨ هـ .

لابوليه[1] من الدراسات الباكرة فى مقارنة الديانات على الرغم من إيجازه واقتصاره على ديانات الهند .

ومما يسترعى النظر فى المؤلفات الخاصة بالملل والنحل الحيز الكبير نسبياً الذى تشغله ديانات الفُرْس والهنود مما يدل على قوة التيارات الفكرية : الفارسية والهندية عند اتصالها بالثقافة العربية . وتلاحظ سعة هذا الحيز فى كتاب الفهرست أيضاً . فالجزءُ التاسع الذى تناول فيه ابن النديم مقالات المذاهب والاعتقادات يستغرق ما يزيد على خمسين صحيفة (من ص ٤٤١ إلى ص ٤٩٣) والتوراة والإنجيل خمس صفحات (من ص ٣٢ إلى ص ٣٦) والفرق المسيحية صحيفة واحدة (ص ٤٧٩) .

ونذكر فى هذا الصدد أن المسلمين كانوا أول من وضع بعض القواعد المنهجية فى دراسة الملل والنحل وذلك قبل ظهور علم الديانات المقارنة عند الغربيين فى العصر الحديث المعروف باسم : Comparctive Religion ومن هذه القواعد إثبات ما يقوله أصحاب الملل والنحل المختلفة والتزام الحيدة فى تقرير وجهة نظرهم دون أية محاولة فى الرد عليها وإظهار بطلانها أو تهافتها بالنسبة لما يدين به الباحث فى عقائدهم[2] . وأصدق مثال لذلك كتاب مقالات الإسلاميين

---

(١) انظر كتابه : الدراسة المقارنة للديانات جـ ١ ص ١٠٨ باريس سنة ١٩٢٩ م .

(٢) من الصعوبات المتعلقة بالدراسة المقارنة للديانات تعذر ترجمة الألفاظ والمفاهيم الخاصة بديانة معينة إلى لغة أخرى ، ذلك لأن لها قوة فى الدلالة يدركها معتنقو هذه الديانة ولا يدركها الأجانب عنها . ويتضح ذلك بصفة خاصة فى الهندوكية والبوذية . وفيما يتعلق بالمسيحية يعانى المبشرون بها كثيراً فى نقل مفاهيم المسيحية إلى الشعوب والقبائل البدائية التى ينشرون فيها ديانتهم وقد بين ذلك علماء البشريات الثقافية والاجتماعية أو الإخصائيون فيما يسمى

لأبى الحسن الأشعرى المتوفى سنة ٣٢٤ هـ . ويمكن أن نضيف إليه كتاب الملل والنحل للشهرستانى[١] المتوفى سنة ٥٤٨ هـ .

أما فيما يتعلق بالمؤلفات الجدلية الخاصة بالمسيحية فمن أقدم ماذكر منها بعد رسالة الجاحظ « الرد على النصارى » ، بعض مؤلفات أبى الحسن الأشعرى المفقودة مثل كتاب الفصول الذى وصفه ابن عساكر[٢] بأنه يشتمل على أثنى عشر كتاباً رَدَّ فيه الأشعرى

= بعلوم الأنثروبولوجيا بل يشمل ذلك الألفاظ التى يعتقد أنها واضحة المعنى. فكلمة عذراء مثلا ليس لها دلالة عند أهل جزر الماركيساس فى المحيط الهادى لأن صنوف القلق التى يعانون منها ترتبط بالطعام ولا ترتبط بالجنس Sex (انظر رسالة رالف لينتون : الثقافة والشخصية — واشنطون سنة ١٩٤١م ص ٥) .

وتتجلى هذه الصعوبة أيضاً فى الأدب والشعر . فكلمة بحر وما يتعلق به لها قوة فى الدلالة عند الشعوب البحرية لاتدركها الشعوب التى تعيش بعيدة عنه . وينطبق هذا أيضاً على كلمة صحراء وما يتعلق بها فان لها من التأثير والدلالة مايدركه البدو ولايدركه غيرهم . وهكذا . ولذلك فان ترجمة مفاهيم الديانات والآثار الأدبية تعتبر محاولات تقريبية .

(١) التزم الشهرستانى بهذا المنهج ولو أن كتابه الملل والنحل تشوبه بعض الأخطاء التاريخية مثل قوله بأن الملكانية أصحاب ملكا الذى ظهر بأرض الروم (جـ١ ص ٥٢٩ تحقيق بدران — القاهرة سنة ١٩٤٧ م) ، مع أن المذهب الملكى أو الملكانى نسبة إلى الملك أى ملوك الدولة البيزنطية . ومثل قوله (جـ١ ص ٥٣٥) « إن النسطورية أصحاب نسطور الحكيم الذى ظهر فى زمان المأمون . » أى فى أوائل القرن الثالث الهجرى الموافق لأوائل القرن التاسع الميلادى. مع أن نسطور ولد حوالى سنة ٣٨٠ م وتوفى حوالى سنة ٤٤٠ م أى قبل خلافة المأمون بما يقرب من أربعة قرون .

هذا وقد أفرد الشهرستانى كتاباً للرد على النحل المختلفة أسماه : نهاية الإقدام فى علم الكلام حققه ونشره المستشرق ألفريد جيوم (لندن سنة ١٩٣٤ م) .

(٢) تبيين كذب المفترى لابن عساكر حيث أورد المؤلف ثبتاً ضافياً بمؤلفات الأشعرى من ص ١٢٨ إلى ص ١٣٧ وعناوين كتبه التى ذكرناها فى رده على المسيحيين هى فى ص ١٢٨ ، ص ١٣٥ .

على البراهمة واليهود والنصارى والمجوس . كما ألف كتاباً آخر فيه بيان مذهب النصارى و كتاباً ثالثاً يحتج به عليهم من سائر الكتب .

ونشطت الحركة الجدليـة بين المسلمين والمسيحيين فى أعـالى العراق عند السريان ، وفى الشام ومصر ، ولكنها بلغت ذروتها فى الأندلس لكثرة الذميين فى تلك البلاد . ومن الرسائل الجدلية القصيرة التى كتبها الأندلسيون : « الرد على اليهود » للرقيلى ، وأخرى فى الرد على النصارى لأبى القاسم القَيْسى . وقد نشر آسين بلاثيوس النص العربى لهما مع ترجمته إلى الإسبانية فى سنة ١٩٠٩م [١] . وهناك كتاب آخر فى الرد على النصارى لابن أبى عبيدة (بفتح العين المهمله) سنذكره فيما بعد .

* * *

على أن أعظم ما أُلِّف من الكتب الجدلية فى الأندلس هو كتاب «الفِصَل فى الملل والأهواء والنِّحَل [٢] » لأبى محمد على بن حَزْم المتوفى سنة ٤٥٦ هـ . ويقع هذا الكتاب فى خمسة أجزاء من القطع الكبير [٣] .

---

(١) أعيد نشرهما بعد وفاة آسين بلاثيوس فى سنة ١٩٤٤ م وذلك فى مجموعة أبحاثه التى طبعت فى مدريد فى سنة ١٩٤٨ م (جـ ٢ و ٣) ويستغرق النص العربى للرسالة الأولى فى الطبعة الجديدة تسع صفحات من ص ٢٦٥ إلى ص ٢٧٣ والثانية ست صفحات من ص ٣٠١ إلى ص ٣٠٦

(٢) هناك خلاف فى ضبط كلمة الفصل فهى إما بفتح الفاء وسكون الصاد المهملة أو بكسر الفاء وفتح الصاد المهملة واعتمدنا القراءة الأخيرة .

(٣) كما فى طبعة القاهرة سنة ١٣٤٧ هـ التى رجعنا إليها وهى طبعة كثيرة الخطأ والتصحيف وكان قد طبع فى القاهرة فى سنة ١٣١٧ هـ أقل خطأ من الطبعة الثانية . بيد أن الكتاب فى حاجة إلى طبعة نقدية محققة يستند التحقيق فيها على مايوجد من نسخه الخطية فى مكتبات العالم مع الاستفادة من تحقيقات ودراسات بلاثيوس لهذا الكتاب وذلك فى كتابه ابن حزم ومدرسته فى خمسة مجلدات مدريد سنة ١٩٢٧ — ١٩٣٢ م .

يشتمل الأول منها على فصل عن النصارى وفِرَقهم (ص٤٧ : ٦٠) تتلوه فصول كثيرة فى نقد أسفار العهد القديم (من ص ٨٢ إلى آخر الجزء الأول فى ص ١٦٦) . وتناول ابن حزم فى الجزء الثانى الكلام على الأناجيل (من ص ٢ إلى ص ٧٠) . وتدل هذه الفصول على أن ابن حزم دَرَس أسفار العهدين القديم والجديد دراسة دقيقة ، كما أن نقده لها هذا النقد المنهجى جعله أول واضع للدراسة النقدية لنصوص الكتاب المقدس . تلك الدراسة التى ظهرت بوادرها فى أوروبا فى القرن السابع عشر وازدهرت فى القرن التاسع عشر وكان لعلماء اللغات السامية من الألمان[1] القِدْح المُعَلَّى فى هذه الدراسات لأن فقه اللغة العربية يُعَدّ مفتاحاً يساعد على فهم ما استغلق من النص العبْرى لأسفارالعهد القديم . واتبعت طريقتان فى النقد الباطنى لهذا النص الطريقة التاريخية والطريقة الأدبية لمعرفة أزمنة تدوين هذه الأسفار وكاتبيها ، وما أُضيف إليها أو حُذِف منها تبعاً لتغيرّ الأُسلوب أو الفكرة ومادُسَّ على هذه الأسفار مما يطلق عليه اسم Interpolation وممن اشتهر من الألمان المشتغلين بهذا النقد المنهجى ممن كانت لهمشاركة فى كل من الدراسات العبرية والعربية المستشرق يولبوس فلْهَوْزِن (١٨٤٤ – ١٩١٨ م)[2] .

---

(١) السبب فى إقبال الألمان على الدراسات العربية هو حاجتهم لفهم النص العبرى للعهد القديم ذلك لأن المصدر الأول لثقافتهم هو الديانة المسيحية إذ أنهم ظلوا على بداوتهم إلى القرن الثامن الميلادى إلى أن أخضعهم الإمبراطور شرلمان ونشر بينهم المسيحية بحد السيف .

(٢) انظر مادة نقد العهد القديم بقلم ج ستراكان ومادة نقد العهد الجديد بقلم و. س. ألن فى موسوعة الدين والأخلاق المجلد الرابع (ادنبره سنة ١٩١١ م ص ٣١٤ : ٣٢٤) .

وعند الأب يبناردى لابوليه [1] أن كتاب الفصل فى الملل والأهواء والنحل يشهد بسعة اطلاع مؤلفه ابن حزم ، إذ أفرد فى كتابه حيزاً كبيراً للمسيحية وفرقها ، أورد فيه ملخصاً عن نشأة كل فرقة ومدى انتشارها . وأضاف دى لابوليه أن هذه البيانات على إيجازها تعد بالغة الدقه . بل بين المؤلف أيضاً عقائد الفرق اليهودية . ثم مضى دى لابوليه يقول : « إننا إزاء هذا الاستناد المستفيض إلى النصوص أو ما أسماه Copieuse documentation لانعرف مايرجع من هذه البيانات إلى أبحاثه الشخصية لتعذر مقارنة كتاباته بأبحاث من سبقه من العلماء العرب فى هذه الموضوعات .

ونعقب على ذلك بأن ابن حزم ذكر فى أكثر من موضع من كتابه الفصل ، وذلك فى خلال عرضه لعقائد اليهودية والمسيحية أنه كان يتناقش فيها مع أصحابها . وهذا يدل على أن أبحاثه فى هذه الموضوعات ترجع فى الأغلب إلى جهوده الشخصية .

وأضاف دى لابوليه بعد ذلك أن المسائل الاعتقادية التى عالجها فيما بعد أحبار المسيحية ممن ذكر أسماءهم سبق أن بحثها ابن حزم وناقشها فى كتابه الفصل . ثم تساءل دى لابوليه أخيراً عما إذا كان ابن حزم قد اطلع على كتاب فرفوريوس فى الرد على النصارى [2] .

---

(١) الدراسة المقارنة للديانات جـ١ ص ١٠٨ باريس سنة ١٩٢٩م .

(٢) عنوان الترجمة الفرنسية لرسالة فرفوريوس هو Contre les Chrétiens ومؤلفها فرفوريوس Porphyre هو فيلسوف من مدرسة الإسكندرية من اتباع أفلوطين ولد سنة ٢٣٣م وتوفى سنة ٣٠٤ م .

وأخذ دى لابوليه على ابن حزم انه لم يُعْنَ بتسلسل عقائد النحل المختلفة وذلك فيما عدا الفِرَق التى ترجع إلى اصل مشترك وإن كتابه لذلك يفتقر إلى نظرة عامة فى تطور الأفكار الدينية وأن هذا لايسمح له بأن يسمى كتابه تاريخاً مقارناً للأديان وإنما هو مُسَوَّدة بارعة فى الإلهيات المقارنة[1] أو بما أسماه :

Une ébauche fort remarqueable de théologie comparée

ويبدو إن دى لابوليه[2] أغفل فى نقده هذا غلبة الطابع الجدلى على كتاب الفِصَل[3] .

ومما يشهد أيضاً بسبق ابن حزم فى نقد نصوص الكتاب المقدس أو مايطلق عليه حديثاً عند الغربيين عبارة : Biblical Criticism ماذكره مرجليوث فى مادة « أسفار العهد ين القديم والجديد فى الإسلام » فى موسوعة الدين والأخلاق (المجلد التاسع ص ٤٨٢ ب) — وهى المادة التى سبقت الإشارة إليها — إذ قال : « إن دراسات ابن حزم للأسفار الخمسة فى العهد القديم أدت به إلى السبق فى إيراد بعض

---

(١) الدراسة المقارنة للديانات (جـ ١ ص ١١١) ومؤلف هذا الكتاب هو الأب بينار دى لابولية أستاذ تاريخ الأديان فى الجامعة الجريجورية فى روماوهى الجامعة التى يشرف عليها اليسوعيون . ويلاحظ أن دى لابوليه ليس مستشرقاً فقداعتمد فيما كتبه عن ابن حزم على دراسات المستشرقين وخاصة بلاثيوس . إذ لم يشرقط إلى نصوص المؤلفين العرب . ومع ذلك فان هذا لايقلل من أهمية كتابه الذى خصص المجلد الأول منه إلى تاريخ الدراسات المقارنة للأديان والثانى لمناهج البحث فيها والثالث للفهارس .

(٢) الدراسة المقارنة للأديان جـ ١ ص ١١٠ ١١١ .

(٣) يضاف إلى الطابع الجدلى فيما كتبه ابن حزم شدة اللهجة . ولذا قال ابن العريف فيما نقله عنه ابن خلكان (جـ١ ص ٣٤١) : « كان لسان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقين » .

الاعتراضات التى أدلى بها النقاد الحديثون من أمثال الأسقف ج . و . كولنسو J, W, Colenso ولهذا الأسقف كتاب ضخم عنوانه : «الفحص النقدى للأسفار الخمسة وسفر يوشع »

The Pentateuch and the Book of Joshua Critically Examined,

وهو الكتاب الذى نشره كولنسو فى سبعة أجزاء من سنة ١٨٦٢م إلى سنة ١٨٧٩ م والذى هاجم فيه دعوى تأليف موسى للأسفار الخمسة[1] .

ونذكر فى هذا الصدد الشيخ عبدالله الترجمان الذى كان قبل إسلامه قسيسا فى جزيرة ميورقة إحدى جزر البليار شرقى إسبانيا قَدِم تونس فى زمن أبى العباس أحمد الحَفْصى وأسلم وأولاه أحمد الحفصى قيادة البحر بالديوان . وبعد إتقانه للغة العربية صار يترجم مايرد من الوثائق باللغتين الإيطالية والفرنسية إلى العربية . وقد سبق أن ذكرنا أنه فى سنة ٨٢٣ هـ ألّف كتاب : «تحفة الأريب فى الرد على أهل الصليب » الذى طُبِع بمطبعة التمدن بالقاهرة فى سنة ١٩٠٤م . ويقول آسين بلاثيوس فى تعليقاته على رسالة القيسى (أبحاث بلاثيوس مدريد سنة ١٩٤٨م ص٣٠٠) إن عبدالله الترجمان مؤلف هذا الكتاب كان قبل إسلامه قسيساً يُدْعَى إنْسِلمْ تورمِيدا Ençelm 'Turmeda وإن كتابه تحفة الأديب ترجم إلى الفرنسية ونشر فى مجلة تاريخ الأديان (المجلد الثانى عشر ، باريس سنة ١٨٨٥ م)

(١) الأسفار الخمسة فى العهد القديم هى سفر التكوين والخروج واللاويين والعدد والتثنية .

قال الشيخ عبدالله الترجمان فى ص ٢ من مقدمة كتابه تحفة الأريب : « وجدت تصانيف علمائنا الإسلاميين رضى الله عنهم محتوية على مالا مزيد عليه إلا أنهم رحمهم الله قد سلكوافى معظم احتجاجهم على أهل الكتاب من النصارى واليهود مسالك مقتضيات المعقول إلا الحافظ أبا محمد بن حزم رحمه الله فإنه قدرَدَّ عليهم بالمعقول والمنقول غير أنه لم يَرد عليهم بمقتضى المنقول إلا فى النادر من المسائل » .

ونعقب على العبارة الأخيرة بأن ابن حزم رَدَّ على المسيحيين بالمنقول فى الجزء الثانى من كتابه الفِصَل (ص ٢ : ٧٠) وعلى العموم فإن هذا التقدير لكتاب الفِصَل من جانب الشيخ عبدالله الترجمان لاتخفى قيمته لأنه لم يصدر فحسب عن رجل قريب العهد بالمسيحية بل كان واحداً من قسيسيها تلقى قبل تكريسه دراسة فى الكتاب المقدس .

وقيل[1] بان « منهج ابن حزم فى نقده يتمثل فى معارضة نصوص الكتاب المقدس بعضها ببعض ، وبيان مافيها من اضطراب وتناقض واختلاف ، ورَد الروايات التاريخية التى تصادم مقررات العلوم على ماوصلت إليه فى عصره من الحساب والهندسة والجغرافية والحيوان والنبات والمعادن . وبالجملة كل مايتعارض مع القوانين اليقينية الثابتة المُطَّرِدة التى يسير العالم والمجتمع الإنسانى حسب مقتضياتها .

---

(١) مقتبس مع تصرف قليل فى العبارة من مقال لمحمد محفوظ عنوانه : « بين ابن حزم وابن خلدون » فى مجلة الفكر التونسية عدد يناير سنة ١٩٦٣ م ص ٤٢ : ٤٨ .

وهذا يُعَدّ عند ابن حزم كذباً ومحالاً من باب مايتسلى به العجائز من الخرافات والأسمار[١] » .

وقد أثَّر منهج ابن حزم فى عالم اندلسى آخر هو أحمد بن عبدالصمد بن أبى عَبيدة (بفتح العين المهملة) الأنصارى الخزرجى المتوفى سنة ٥٨٢ ه وهو من تلامذة القاضى أبى بكر بن العربى المتوفى سنة ٥٤٣ ه الذى تخَرَّج بالغزالى فى المشرق ، وكتب عنه فى «العواصم من القواصم » كما ذكرنا . وقد ألَّف ابن أبى عَبيدة هذا كتاباً فى الرد على بعض القسيسين فى طُلَيْطِلة أسماه : «مقامع الصلبان فى الرد على عَبَدة الأوثان[٢] » . وهو الكتاب الذى قال فيه ابن فرحون فى الديباج : «إنه من احفل ما أُلِّف فى معناه » .

* * *

ونظراً لأن ابن حزم توفى سنة ٥٤٦ ه عندما كان الغزالى فى السادسة من عمره فلنا أن نتساءل عما إذا كانت قد وصلت إلى المشرق

---

(١) عالج هذا الموضوع فى العصر الحديث العلامة الأنثروبولوجى السيرجمس جورج فريزر Sir James G. Frazer (١٨٥٤ – ١٩٤١) م فى كتابه : « الفولكلور فى العهد القديم : دراسات فى الدين المقارن والقصص والشرائع » (لندن سنة ١٩١٨ م فى ثلاثة مجلدات ونشر له طبعة مختصرة (لندن سنة ١٩٢٣ م) وظهرت له ترجمة عربية فى سنة ١٩٧٢ م .

وفى مقدمة مؤلفات فريزر الكثيرة موسوعته التى أسماها « الغصن الذهبى » (الطبعة الثالثة لندن سنة ١٩١١ م إلى سنة ١٩١٥ م فى اثنى عشر مجلداً) وقد تناول فيها السحر والخرافات لشعوب العالم من أقدم العصور إلى الوقت الحاضر .

(٢) هذا كما يقول محمد محفوظ فى مقاله السابق الذكر هو عنوان الكتاب فى النسخة الخطية الموجودة فى المكتبة الأحمدية فى تونس تحت رقم ٢٠٦٣ . وفى ترجمة ابن فرحون لابن أبى عبيدة فى الديباج (ص ٥٠ : ٥١) أن عنوان هذا الكتاب هو « قامع هامات الصلبان ورواتع رياض الإيمان . »

نسخة من كتاب الفِصَل[1] لابن حزم نَجَت مما أُحْرِق من مؤلفاته في إشبيلية ، وعما إذا كان الغزالى قد اطلع عليها قبل تاليفه لرسالة الرد الجميل .

لقد كان ابن حزم كما قال عنه تلميذه الحُمَيْدى المتوفى سنة ٤٨٨ هـ فى كتابه جذوة المقتبس (طبعة القاهرة سنة ١٩٥٢ م ص ٢٩٠ : ٢٩٣) : «حافظاً عالماً بعلوم الحديث وفقهه مستنبطاً للأحكام من الكتاب والسنة ، متفنناً فى علوم جَمَّة » . ووصفه ابن بَسَّام فى الذخيرة فى محاسن الجزيرة (ق١ م ١ ، القاهرة سنة ١٩٣٩ م ص ١٤٠ : ١٤٧) بأنه : « كالبحر لاتكُف غواربُه ولا يَرْوَى شاربُه ». ونقل عن ابن حيَّان أنه قال : « كان حافِظ فنونٍ من حديث وفقه ، وجَدَل ونَسَب ، وما يتعلق بأذيال الأَدب ، مع المشاركة فى كثير من أنواع التعاليم القديمة من المنطق والفلسفة » .

وقال صاعد بن أحمد الأندلسى المتوفى سنة ٤٦٢ هـ فيما نقله عنه المقرى فى نفح الطيب[2] : « كان ابن حزم أجمع أَهل الأندلس لعلوم الإسلام ، وأوسعهم معرفة معتوسعه فى علم اللسان والبلاغة والشعر والسِّيَر والأَخبار » .

---

(١) فى ثبت مؤلفات ابن حزم كتاب آخر عنوانه « إظهار تبديل اليهود والنصارى للتوراة والإنجيل وبيان تناقض مابأيديهم منها مما لا يحتمل التأويل» وفى مادة ابن حزم فى الموسوعة الإسلامية (الترجمة العربية م ١ ص ٢٥٨) يقول كاتبها المستشرق أرندونك إن هذا الكتاب فيما يبدو هو عين ماجاء فى الجزء الأول والثانى من كتاب الفصل .

(٢) نفح الطيب بولاق حـ ١ ص ٣٦٤ : ٣٦٧ . ونقل هذا النص عن صاعد الذهبى فى تذكرة الحفاظ (حـ ٣ ص ٣٢٣) ولكننا لم نعثر على هذا فى ترجمة صاعد لابن حزم فى طبقات الأمم ص ١١٧ : ١١٩ (طبعة القاهرة وهى غير مؤرخة) .

وذكر المترجمون له[1] ، نقلاً عن ابنه الفضل أنه اجتمع عنده بخط أبيه من تواليفه نحو أربعمائة مجلد ، وقيل فى ذلك إن هذا شئ عظيم لم يُعْلَم لأحد ممن كان فى مدة الاسلام قبله إلا لأبى جعفر محمد بن جرير الطبرى .

لا بُدَّ فى نظرنا أن الغزالى سمع بهذا العَلاَّمة الكبير ، ولدينا فيما عُرِف عن حجة الإسلام من الجِد فى الدراسة والتحصيل مايرجح اطلاعه على شئ من مؤلفات ابن حزم . يؤيد ذلك مانقله الذهبى فى تذكرة الحفاظ (حـ٣ ص ٣٢٣) عن الغزالى أنه قال : « وجدتُ فى أسماء الله تعالى كتاباً ألفه أبو محمد بن حزم ، يدل على عظم حفظه وسيلان ذهنه » . ونقل هذا الخبر بلفظه كل من ابن العماد فى شذرات الذهب (حـ ٣ ص ٢٩٩) والمقرى فى نفح الطيب (بولاق حـ ١ ص ٣٦٥) .

ولا يدفع هذا ماوُجِّه إلى ابن حزم من المطاعن بسبب حِدَّة لسانه وقسوة نقده ووقوعه فى الأئمةوطعنه فى الأشاعرة مما أدى إلى اضطهاده وإحراق كتبه . قال ابن خلدون فى مقدمته[2] ، بعد أن أشاد بعلو رتبة ابن حزم فى حفظ الحديث إنه : « صار إلى مذهب أهل الظاهر ، ومَهَر فيه

---

(١) ترجم لابن حزم علاوة على ابن بسام والحميدى وصاعد ، ياقوت فى معجم الأدباء (جـ ١٢ ص ٢٣٥ : ٢٥٧) والقفطى فى أخبار الحكماء (ص ١٥٦) والمعجب للمراكشى (ص ٩٣ : ٩٧) وابن خلكان (حـ ١ ص ٣٤٠ : ٣٤٢) والذهبى فى تذكرة الحفاظ (حـ ٣ ص ٣٢١ : ٣٢٩) وابن العماد فى شذرات الذهب (حـ ٣ ص ٢٩٩ : ٣٠٠) والمقرى فى نفح الطيب (بولاق حـ ١ ص ٣٦٤ : ٣٦٧) .

(٢) مقدمة ابن خلدون تحقيق وافى (القاهرة سنة ١٩٦٧ م حـ ٣ ص ١١٤٨) .

باجتهاد زعمه فى أقوالهم ، وخالف إمامَهم داودبن على ، وتعرض للكثير من أئمة المسلمين ، فنقم الناس ذلك عليه ، واوسعوا مذهبه استهجاناً وإنكاراً وَتَلَقَوْا كتبه بالإغفال والتَّرْك ، حتى أنه ليحظر بيعها بالأَسواق وربما تُمَزَّق فى بعض الأَحيان .

وممن طعن فى ابن حزم معاصره القاضى أبوبكر بن العربى المتوفى سنة ٥٤٣ هـ وذلك فى كتابه العواصم من القواصم فيما نقله عنه الذهبى فى تذكرة الحفاظ (حـ٣ ص ٣٢٤) . قال ابن العربى : «كان أول بدعة لقِيت فى رحلتى (إلى المشرق) القول بالباطن . فلما عُدْتُ (إلى المغرب) وجدتُ القول بالظاهر قد ملأً به المغرب سخيفٌ مَن بادية إشبيلية يُعْرَف بابن حزم ، نشأَ وتَعَلقّ بمذهب الشافعى ، ثم أنتسب إلى داود (بن على بن خَلفَ إمام الظاهرية) ، ثم خلع الكل واستقل بنفسه ، وزعم أَنه إمام الأُمة ، يرفع ويضع ، وَيحَكُمُ وَيشَرع ، ينسب إلى دين الله ماليس فيه ، ويقول عن العلماءِ مالم يقولوا تنفيراً للقلوب عنهم . . . » .

وقد دافع الذهبى عن ابن حزم فقال فيه بأَنه : « كان رجلاً من العلماءِ الكبار ، فيه أَدوات الاجتهاد كاملة ، تقع له المسائل المحررة والمسائل الواهية كما يقع لغيره . وكل أَحد يُؤْخَذ من قوله ويُتْرَك إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم » ونقل الذهبى عن الشيخ عز الدين بن عبد السلام الملقب بسلطان العلماءِ والمتوفى سنة ٦٦٠ هـ أَنه قال : «مارأَيت فى كتب الإسلام فى العلم مثل كتاب المُحَلىَّ لابن حزم » (تذكرة الحفاظ حـ٣ ص ٣٢٥ و ٣٢٨) .

بيدأن السبكى فى ترجمته للشهر ستانى (طبقات الشافعية حـ٤ ص ٧٨) عَرَض لابن حزم وكتابه الفِصَل فقال : « وكتَاب الملل والنحل للشهر ستانى هو عندى خير كتاب صُنِّف فى هذا الباب ، ومُصَنَّف ابن حزم وإن كان أبسط منه إلا أنه مُبَدَّد ليس له نظام ، ثم فيه من الحَط على أئمة السنة ونسبة الأشاعرة إلى ماهم بريئون منه مايكثر تَعْدادُه ، ثم إن ابن حزم نفسه لايدرى علم الكلام حق الدراية على طريقة أهله » .

وفيما ذكره السبكى عن ابن حزم مايدل على أنه لم يُفَرِّق بين منهجى التقرير والرد . قال الفخر الرازى المتوفى سنة ٦٠٦ هـ فى مقدمته لشرح الإشارات لابن سينا : « وأشترط على نفسى ألا أتعرض لذكر ما أعتمده فيما أجده مخالفاً لما أعتقده ، فإن التقرير غير الرد ، والتفسير غير النقد » .

وقد تشدد الرازى فى تطبيق هذا المنهج حتى أنه عاب كتاب الملل والنحل للشهر ستانى . جاء فى مناظرات الفخر الرازى فى بلاد ماوراء النهر ، وهى مناظرات جرت بينه وبين علماء تلك البلاد فى سنة ٥٨٢هـ (طبعة حيدر أباد سنة ١٣٥٥ هـ ص ٢٥ : ٢٧ ، المسألة العاشرة) : « إنه كتاب حكى فيه (الشهر ستانى) مذاهب أهل العالم بزعمه ، إلا أنه غير معتمد عليه ، لأنه نقل المذاهب الإسلامية عن كتاب الفرق بين الفِرَق للبغدادى ، وهذا كان شديد التعصب على المخالفين ، ولايكاد ينقل مذهبهم على الوجه (الصحيح) » ، إلى آخر ماجاء فى هذه المناظرة بين الفخر الرازى والشرف المسعودى . وقد ورد فيها

ذكر الغزالى فى رده على الحسن بن محمد الصبّاح ، والإشارة هنا إلى رَدّ الغزالى على الباطنية .

ونضيف إلى القاعدة التى ذكرها الفخر الرازى ، فى وجوب التزام الحيدة فى نقل مذاهب الملل والنحل ومقالاتها مما سبق إلى تطبيقه أبو الحسن الأشعرى فى مقالات الإسلاميين قاعدة أخرى ذكرها الرازى لمناظِرِه الشرف المسعودى إذ قال : « العَجَب العَجَب منك أن تنسب الناس إلى الميل إلى أعداء الدين ، ولاتعرف أن إبطال شبهات الملحدين بالأجوبة الخسيسة الضعيفة مَعْنىً فى تقوية شبهاتهم . بل الجواب الصحيح عن تلك الشبهات أن تقول (إن) العقل وحده يستقل بمعرفة كل واحدة من المقدمات ويستقل بالجمع بينها . ومتى اجتمعت تلك المقدمات فى العقل حصلت النتيجة لامحالة . فثبت أن العقل مستقل بمعرفة المطالب من غير حضور الإمام المعصوم (1) » .

ويلاحظ أن القاعدة الأخيرة التى ذكرها الرازى هى أدخل فى منهج الجدل منها فى الدراسة المقارنة للأديان .

وعلى العموم نرى أن الشهرستانى على قدر اجتهاده يقرر فى كتابه عقائد الملل والنحل المختلفة أما ابن حزم فإنه يقرر هذه العقائد بدوره ، ولكنه يشفعها بالرد عليها . فالطاابع الغالب على كتاب ابن حزم هو النقض والتفنيد والدَّحْض وإظهار التهافت والبطلان فيما يراه فى هذه العقائد . ومادة كتاب الفصل تؤكد هذا الطابع الجدلى . جاء

---

(1) ذكر الإمام المعصوم فى هذا النص يدل على أن الجدل بشأن الباطنية كان لا يزال قائماً بعد مايقرب من قرن من الزمان منذ وفاة الغزالى .

فى ترجمة ياقوت لابن حزم فى معجم الأُدباء (جـ١٢ ص ٢٥١) :
«ولهذا الشيخ أَبى محمد (بن حزم) مع يهود ومع غيرهم من المذاهب المرفوضة من أَهل الإِسلام مجالس محفوظة وأَخبار مكتوبة ، وله مُصَنَّفات فى ذلك معروفة من أَشهرها فى علم الجَدَل كتابه المسمى كتاب الفصل بين أَهل الآراءِ والنحل ، وكتاب الصادع والرادع على من كفر من أَهل التأْويل من فِرَق المسلمين والرد على من قال بالتأْويل » .

ومن الواضح أَن ابن حزم بنى الحجج التى ساقها فى جداله مع المسيحيين على الدراسة النقدية لنصوص الكتاب المقدس التى اعتمد فيها على مايفهم من ظاهر معناها . وهذا يدل على أَنه اصطنع منهج مذهب الظاهرية فى دراسته لهذه النصوص . وفى هذا الصدد يقول الكاتب المغربى فتحى النجارى فى مقال له عن ابن حزم (١) : « يلاحظ آسين بلاثيوس عن حق أَن ابن حزم استعمل مذهبه الظاهرى كذلك فى تفسير الإِنجيل كما فعل فى الإِسلام . فكان يستنكر تأْويل رجال الكنيسة ويخشى أَن يكونوا خاطئين فى تأْويلاتهم . فكانت نتيجة ذلك القول الرجوع إِلى النصوص وترك التأْويلات وهذا ماجاءت به حركة الإِصلاح المسيحى البروتستانتية » .

وإِذا كان لابن حزم فضل السبق إِلى هذه الدراسة النقدية لنصوص الكتاب المقدس قبل الفرنجة ، فإِن كتابه الفصل قد اشتمل أَيضًا على دراسات أُخرى دينية وفلسفية سبق بها كلاًّ من أَحبار المسيحية

---

(١) انظر مجلة دعوة الحق المغربية التى تصدر فى الرباط ، العدد مايو ويونيه سنة ١٩٦٣م ص ٢٤ : ٢٩

والعلماء فيما يطلق عليه فى عصرنا اسم «فلسفة الدين». وهذه الخصائص التى يمتاز بها كتاب ابن حزم حملت المستشرق الإسبانى آسين بلاثيوس على أن يُعْنَى به وأن يقضى سنوات طويلة فى دراسته بعد المقابلة بين مخطوطاته، وأن يعكف على تحليل مادته والتعليق عليها وترجمة بعض أجزائه إلى الإسبانية. وقد أخرج هذه الدراسة فى خمسة مجلدات ظهرت تباعًا فى مدريد من سنة ١٩٢٧ م إلى سنة ١٩٣٢ م[١].

وإذا ما أردنا البحث فيما إذا كان الغزالى قد اطلع على كتاب الفِصَل لابن حزم قبل تأليفه لرسالة الرد الجميل فعلينا أن نلجأ إلى النقد الباطنى لكتابات كل منهما عن المسيحية. ونمهد لذلك بمقتطفات من كتاب الفِصَل (حـ١ ص ٤٨ : ٥٤) توضح منهج ابن حزم فى رده على المسيحيين.

* * *

«وقولهم إن الله تعالى عبارة عن ثلاثة أسباب : أب وابن وروح القدس، كلها لم تزل وإن عيسى عليه السلام إله تام كله، وإنسان تام كله، ليس أحدهما غير الآخر، وإن الإنسان منه هو الذى صُلِبَ وقُتِل، وإن الإله منه لم ينله شئٌ من ذلك وإن مريم ولدت الإله والإنسان وإنهما معًا شئٌ واحد . . . وقالت النسطورية مثل ذلك سواءً بسواءٍ إلا أنهم قالوا إن مريم لم تلد الإله وإنما ولدت الإنسان، وإن الله تعالى لم

(١) لعل آسين بلاثيوس أخرج أجزاء أخرى من كتابه عن ابن حزم بعد سنة ١٩٣٢م ذلك لأنه توفى سنة ١٩٤٤ م ولأن المستشرق آرندونك كاتب مادة ابن حزم فى الموسوعة الإسلامية (الترجمة العربية م ١ ص ١٦١) ذكر أنه كتب هذا البيان حتى سنة ١٩٣٥م.

يلد الإنسان وإنما وَلَد الإله . وقالتِ اليعقوبية إن المسيح هو الله تعالى نفسه ، وإن الله – تعالى عن عظيم كفرهم – مات وصُلِب وقُتِل ، وإن العالمَ بقى ثلاثة أيام بلا مُدَبِّر والفلك بلا مُدَبِّر ، ثم قام ورجع كما كان . وإن الله تعالى عاد مُحْدثًا وإن المُحْدَث عاد قديماً ، وإنه تعالى كان فى بطن مريم محمولًا به .

«ولولا أن الله تعالى وصف قولهم فى كتابه إذ يقول تعالى : «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ[1] » وإذ يقول تعالى حاكيًا عنهم : «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ[2] » . وإذ يقول تعالى : « أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِى وأُمِّىَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ اللهِ[3] » لما انطلق لسان مؤمن بحكاية هذا القول الشنيع . . . وتا لله لولا أننا شاهدنا النصارى ماصدقنا أن فى العالم عقلاً يسع هذا الجنون ، ونعوذ بالله من الخذلان .

«واليعقوبية فرقة نافرت العقل والحسّ منافرةً تامة لأن الاستحالة نُقْلَة والنُّقْلَة والاستحالة لايُوصَف بهما الأول الذى لم يَزَل – تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا – ولو كان كذلك لكان مخلوقًا ، والمُحْدَث يقتضى مُحْدِثًا خالقًا له . ويكفى بطلان هذا القول دخوله فى باب المُحَال والمُمْتَنِع الذى قد أوجب العقل والحسّ بُطلانَه . وليس فى باب المُحَال أعظم من أن يكون الذى لم يَزَل يعود مُحْدَثًا لم يكن ثم كان ،

---

(١) سورة المائدة آية ٧٢

(٢) سورة المائدة آية ٧٣

(٣) سورة المائدة آية ١١٦

وأن يصير المُؤَلِّف مُؤَلَّفًا . ويلزم هؤلاء القوم أن يعُرِّفونا من دَبَّر السموات والأرض وأدار الفلك هذه الأيام الثلاثة التى كان فيها ميتًا . تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا .

«ثم يقال للقائلين بأن البارى تعالى ثلاثة أشياءٍ : أب وابن وروح القدس ، أخْبِرونا إذ هذه الأشياءُ لم تَزَل كلها وأنها مع ذلك شيءٌ واحد ، إن كان ذلك كما ذكرتم ، فبأى معنى استحق أن يكون أحدُها يسمى أباً والثانى ابنًا ؟ وأنتم تقولون إن الثلاثة واحد وإن كل واحد منها هو الآخر ، فالأب هو الابن ، والابن هو الأب . وهذا هو عين التخليط. وإنجيلهم يُبْطل هذا بقولهم فيه : سأقعد عن يمين أبى . وبقولهم فيه : إن القيامة لا يعلمها إلا الأب وحده وإن الابن لايعلمها . فهذا يوجب أن الابن ليس هو الأب . وإن كانت الثلاثة متغايرة — وهم لايقولون بهذا — فيلزمهم أن يكون فى الابن معنى من الضعف أو من الحدوث أو من النقص به وَجَبَ أن ينحط عن درجة الأب . والنقص ليس من صفة الذى لم يَزَل

« وقد لَفَّق بعضهم أشياء . . . ننبه عليها لنتبيَّن هُجْنَة قولهم وضعفه ، ذلك أن بعضهم قال : لما وَجَب أن يكون البارىتعالى حيًّا وعالِمًا وجب أن تكون له حياة وعِلْم ، فحياته هى التى تسمى روح القدس ، وعلمه الذى يسمى الابن . وهذا من أَغَثّ مايكون من الاحتجاج لأنا قد قدَّمنا أن البارى تعالى لايوصف بشىءٍ من هذا من طريق الاستدلال لكن من طريق السمع خاصةً . ولا يصح لهم دليل لامن إنجيلهم ولامن غيره من الكتب أن العلم يسمى ابنًا ، ولا فى كتبهم

أن علم الله هو ابنه . وقد ادعى بعضهم أن هذا تقتضيه اللغة اللاتينية من أن علم الله يقال فيه إنه ابنه . وهذا باطل ظاهر الكذب لأن الإنجيل الذى فيه ذكر الأب والابن والروح القدس لا يختلف أحدمن الناس فى أنه إنما نُقِل عن اللغة العبرانية إلى السريانية وغيرها [1] ... وليس فى العبرانية شئ مما ذُكِر وادُّعِى .

«وإن كانوا ممن يقولون بتسمية البارى من طريق الاستدلال فقد أسقطوا صفة القُدْرَةَ إذ ليس الاستدلال على كونه عالماً بأصحّ ولا أولى من الاستدلال على كونه قادرًا ، لاسيما مع قول بولس إن المسيح قدرة الله وعلمه تعالى . قال هذا النص فى رسالته الأولى إلى أهل كورنث . فليضيفوا إلى هذه الثلاث صفة رابعة وهى القدرة ، وأخرى وهى السمع وأخرى وهى البَصَر وأُخرى وهى الكلام وأُخرى وهى العقل . . . فإن قالوا : القدرة هى الحياة قيل لهم والعلم هو الحياة . فإن قالوا ليس العلم الحياة لأنه قد يكون حَىٌّ ليس عالمًا كالمجنون ، قيل لهم : قديكون حىٌّ ليس قادرًا كالمَغْشِى عليه ونحو ذلك ، فالقدرة ليست الحياة .

«وأيضًا فإن كان الابن هو العلم ، وروح القدس هو الحياة ، فما بال إقحامهم المسيح عليه السلام فى أنه الابن وروح القدس ؟

(١) الصواب أن أسفار العهد الجديد كتبت بالإغريقية، ثم ترجمها هى وأسفار العهد القديم إلى اللاتينية القديس جيروم وآخرون فى القرن الرابع الميلادى . وهذه الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس تسمى Vulgate . أما أسفار العهد القديم التى يؤمن بها اليهود ولا يؤمنون بأسفار العهد الجديد فهى مدونة فى الأصل بالعبرانية وترجمت لأول مرة إلى الإغريقية فى القرن الثالث قبل الميلاد وهى الترجمة المعروفة بالترجمة السبعينية التى قيل باشتراك سبعين عالمًا فى القيام بها . كما قيل أيضاً بأن صحة عددهم هى اثنان وسبعون .

أَتُرَى المسيح هو حياة الله وعلمه ؟ ومابال قول بعضهم إن مريم ولدت ابن الله ؟ أَتُراها ولدت علم الله ؟ أيكون فى التخليط أكثر من هذا ؟ وهل حظ المسيح عليه السلام من علم الله وحياته إلا كحظ غيره ولافرق؟ وهذا لا مخلص منه ، وبالله التوفيق .

«وهم يقولون إن الإله اتحد مع الإنسان بمعنى أنهما صارا شيئًا واحدًا . فقالت اليعقوبية : كاتحاد الماء يُلْقَى فى الخمر فيصيران شيئًا واحدًا . وقال النسطورية : كاتحاد الماء يُلْقَى فى الزيت فكل واحد منهما باق بِحَسْبِه . وقال الملكية : كاتحاد النار فى الحديدة المُحْمَاة . وكل هذا فى غاية الفساد . أول ذلك أنها دعاوٍ ، لا يعجز عن مثلها مُتَحامق . وليس فى إنجيلهم شىءٌ من هذه الأقسام . والثانى أنها كلها مُحَال ، لأن قول الملكية فى تمثيلهم بما مَثَّلوا إنما هو عَرَض فى جوهر ، ولايُتَوهَّم غير ذلك ، فالإله على قولهم عَرَض والإنسان جوهر ، وهذا فى غاية الفساد ، وقول اليعقوبية أفسد ، لأننا نقول لهم : إن كان استحال الإله إنسانًا فالمسيح إنسان وليس إلهًا . وإن كان الإنسان استحال إلهًا فالمسيح إله وليس بإنسان . وإن كان كلاهما لم يستحل واحد منهما إلى الآخر فهذا قول النسطورية لاقولهم .

« ويقال لهم : الكلمة هى الأب أو الابن أو روح القدس أم شىء رابع ؟ فإن قالوا شىء رابع فقد خرجوا عن التثليث إلى التربيع . وإن قالوا أحد الثلاثة سئلوا عن الدليل على ذلك ، إذ الدعوى لايعجز عنها أحد . ثم يقال لهم : الأب هو الابن أم غيره ؟ فإن قالوا : هو غيره ، سئلوا أيضًا مَنْ الملتحم فى مشيمة مريم المتحد مع طبيعة المسيح الأب أم الابن ؟ فإن قالوا : الابن ، فقد بطل أن يكون هو الأب ، وخالفوا

يوحنا إذ يقول فى أول إنجيله إن الكلمة هى الله . فإذا كانت هى الله ، والكلمة التحمت فى مشيمة مريم ، فالله تعالى هو نفسه التحم فى مشيمة مريم . وفى أمانتهم[1] أن الابن هو الذى التحم فى مشيمة مريم وهذه وساوس لانظير لها .

« ويقال لهم أيضًا : هل معنى التحم إلا صار لحمًا ؟ وهذا هو قول النسطورية والملكية . وإن قالوا : بل الأب ، فقد بطل أن يكون هو الابن ، وخالفوا يوحنا والأمانة . وإن قالوا : هو الأب وهو الابن ، تركوا قولهم إن الابن يقعد عن يمين أبيه ، وإن الأب يعلم وقت القيامة والابن لايعلمها ، وقَوْلَهم فى إنجيل يوحنا : الأب فوض الأمر إلى ابنه ، والأب أكبر من الابن . . فهذه نصوص على أن الابن غير الأب ، إذ لايقعد المرءُ عن يمين نفسه ولايفوِّض الأمر إلى نفسه ، ولايجهل مايعلم . وهذا كله يُبْطِل قولهم إن الابن هو العلم أو القدرة أو غير ذلك لأن هذه الصفات لاتقعد عن يمين حاملها ولايُفَوَّض إليها شىء . وإن قالوا : لاهو هو ولاهو غيره دخل عليهم من الجنون ما يدخل على مَنْ ادعىَ أن الصفات لاهى الموصوف ولاهى غيره .

« وإن قالوا : الأب هو الابن وهو غيره ، لم يكن ذلك ببدْع من سخافاتهم وخروجهم عن المعقول ، ولزمهم أن الابن ابن لنفسه وأب لنفسه ، وأن الأب أب لنفسه وابن لنَفسه . وليس فى الحمق والهَوَس أكثر من هذا ، ولامتعلق لهم بشىء مما فى الزبور ولافى كتاب أشْعِياء وغيره ، لأنه ليس فى شىء منها أن المراد بما ذُكر هنالك هو عيسى

(١) الأمانة هنا هى بمعنى ما فرضه الله تعالى على العباد ، أو العقائد الإيمانية .

ابن مريم عليهما السلام . وقد قال لوقا فى آخر إنجيله إنه كان نبياً[1] عبداً لله . وهذا كله بَيّن عظيم مناقضتهم ، وماتوفيقنا إلا بالله .

« فإن تعلقوا بما فى الإنجيل من ذكر المسيح أنه ابن الله قيل لهم فى الإنجيل أيضاً : « أبى وأبيكم الله ، إلهى وإلهكم » . وأمرهم إذا دعوا أن يقولوا : « ياأبانا السماوى » . فله من ذلك كالذى لهم ولافرق فإن قالوا : إنه أتى بالعجائب ، قيل لهم : والحواريون أيضاً عندكم أتوا بالعجائب وموسى قبله وإلياس وسائر الأنبياء قد أتوا بمثل ما أتى به (عيسى عليه السلام) من إحياء الموتى وغيره ، فأى فرق بينه وبينهم ؟

« على أنه ليس فى شئ من الإنجيل نص على الأمانة التى لايصح الإيمان عندهم إلا بها من ذِكْر أب وابن وروح القدس معاً وسائر مافيها . وإنما هى تقليد لأسلافهم من الأساقفة ونعوذ بالله من الخِذلان .

« وأمانتهم التى ذكروا أنهم متفقون عليها مُوجِبة أن الابن هو الذى نزل من السماء وتجسد من روح القدس وصار إنساناً وقُتِل وصُلِب فيقال لهم : هذا الابن الذى فى أمانتكم انه نزل من السماء وتَجَسَّد من روح القدس وصار إنساناً ، أخبِرونا قبل أن ينزل من السماء أمخلوقاً كان أوغير مخلوق ؟ فإن قالوا : كان مخلوقاً ، فقد تركوا قولهم ، لاسيما إن قالوا : ليس هو غير الأب . بل يصير الأب وروح القدس مخلوقين . وإن قالوا : كان قبل أن ينزل غير مخلوق ، قيل لهم :

---

(١) يشير ابن حزم فيما نرجح إلى ماجاء فى الإصحاح الرابع والعشرين عدد ١٩ : « فقالا المختصة بيسوع الناصرى الذى كان إنساناً نبياً مقتدراً فى الفعل والقول أمام الله وجميع الشعب » (عن الترجمة العربية الأمريكية المطبوعة فى نيويورك سنة ١٨٦٧ م) .

فقد صار مخلوقاً . وهذا مُحَال وتناقض . وأيضاً فقد لزم من هذا أن الابن مخلوق وروح القدس مخلوق إذ صارا إنساناً .

« ثم يقال لهم : اخبرونا عن هذا الابن الذى أخبرتم عنه بما لم تخبروا عن الأَب ، والذى يقعد عن يمين الرب ، ثم ينزل لفصل القضاء أَلَهُ علم وحياة أم لاعِلْمَ له وحياة ؟ فإن قالوا : لاعلم له ولاحياة فارقوا إجماعهم ولزمهم ضرورة أن قالوا مع ذلك أنه غير الأَب الذى له حياة وعلم ، إذ مالا عِلْم له هو بلا شك غير الذى له عِلْم ، والذى لاحياة له هو بلاشك غير الذى له حياة ، وهذا تَرْكٌ منهم للنصرانية .

« وإن قالوا : بل له علم وحياة لزمهم أن الأزليين خمسة : الأَب ، وعلمه ، وحياته ، والابن الذى هو علم الأَب ، وحياته . وهكذا يُسْأَلون أيضاً عن روح القدس ولا فرق .

« وقد قال يوحنا فى أول إنجيله : فمن تقبله منهم ، وآمن به أعطاهم سلطاناً أن يكونوا أولاداً لله (يُراد بذلك) المؤمنون باسمه الذين لم يتوالدوا من دم ولاشهوة[1] . . . ولكن توالدوا من الله . فصحّ بهذا أن لكل نصرانى من ولادة الله والأزلية والكَوْن من جوهر الأَب كالذى للمسيح سواء بسواء ولافرق . . وهذا مالا انفكاك منه .

« وقالت[2] طائفة منهم : المسيح حجاب الله ، خاطبه الله تعالى منه . فيقال لهم : أنتم تقولون إن المسيح رَبٌّ وإله خالق ، والحجاب

---

(١) يشير ابن حزم إلى الإصحاح الأول من إنجيل يوحنا عدد ١٢ و ١٣ وقد جاء فيه : « وأما كل الذين قبلوه فأعطاهم سلطاناً أن يصيروا أولاد الله أى المؤمنون باسمه . الذين ولدوا ليس من دم ولا من مشيئة جسد ولا من مشيئة رجل ، بل من الله »

(٢) الفقرات الثلاث التالية هى من الجزء الأول من كتاب الفصل ص ٥٨ .

عندكم مخلوق . والمسيح عند بعضكم طبيعة واحدة ، وعند آخرين طبيعتان : ناسوتية ولاهوتية . فأخبرونا أتعبدون الطبيعيتين معاً : اللاهوتية والناسوتية أم تعبدون إحداهما دون الأخرى ؟ فإن قالوا : نعبدهما جميعاً ، أقروا بأنهم يعبدون إنساناً وحجاباً مخلوقاً مع الله تعالى . وهذا أقبح مايكون من الشِّرْك . وإن قالوا : بل نعبد اللاهوت وحده ، قيل لهم فإنما تعبدون نصف المسيح لا كله ، لأنه طبيعتان ولستم تعبدون إلا إحداهما دون الأخرى .

« وكذلك يُسألون عن موت المسيح وصلبه ، فمن قول الملكية والنسطورية : إن الموت والصلب إنما وقع على الناسوت خاصةً . فيقال لهم : فأنتم فى قولكم مات المسيح وصُلِب كاذبون لأنه إنما مات نصفه وصُلِب نصفه فقط ، لأن اسم المسيح عندكم واقع على اللاهوت والناسوت كليهما ، لا على أحدهما دون الآخر .

« وكل من قال من اليعقوبية : الإنسان والإله شىءٌ واحد ، فإنه يلزمه أن يعبد إنساناً ، لأنه إذا عَبَد الإله ، والإله هو الانسان فقد عَبَد إنسان إنساناً ، وربُّه إنسانٌ مخلوق . وكل من قال منهم : الإله غير الإنسان فقد أبطل الاتحاد ... وفى الإنجيل أن ربهم أكل وجاع وضُرِب وصُلِب ، وكفى بهذا فُحْش قوله وبيان بطلان »[1] .

* *

(١) صحب هذه المجادلات بين أصحاب الملل والنحل ، منذ القرن الثالث الهجرى القول بفساد النظر وتكافؤ الأدلة .

وقد أشار إلى ذلك المسعودى فى مروج الذهب (بولاق سنة ١٢٨٣ هـ ١ ص ١٧٠) نقلا عن قبطى حكيم تحادث مع أحمد بن طولون . وذكر أبو حيان التوحيدى فى المقابسات (ص ١٩٤) أن أبا إسحق النصيبى كان يقول بتكافؤ الأدلة . =

وإذا ما انتقلنا إلى الموازنة بين ما كتبه ابن حزم والغزالى فى رَد كل منهما على المسيحيين فإننا نلاحظ ما يلى :

١ ــ إن القسم الخاص بالرد على المسيحيين فى كتاب ابن حزم ينحصر فى الجزء الأول من ص ٤٧ إلى ص ٦٠ وفى الجزء الثانى من الصحيفة الثانية إلى ص ٧٠ ، هذا بالإضافة إلى فقرات عرضية فى ثنايا الأَجزاءِ الخمسة من كتاب الفصل . وهذا فى جملته يزيد على ضِعْفَىْ عدد الصفحات فى الرد الجميل . وعلى ذلك فإن كتاب الفصل أوسع مادة من رسالة الغزالى .

ويرجع ذلك إلى أن الموضوع الذى تناوله الغزالى مقصور على الرد على إلهية عيسى عليه السلام ، ونذكر على سبيل المثال فى هذا الصدد أن ابن حزم فى الفِصَل (جـ٢ ص ١٨) رَدَّ على ما جاءَ فى إنجيل مَتّى من أن المسيح قال لتلاميذه : « لاتحسبوا أَنى جئت لنقض التوراة وكتب الأَنبياءِ وإنما أَتيت لإتمامها » .وهذا لا يرد فى رسالة الغزالى لأَنه لايتعلق بموضوعها . ومع ذلك فهناك فى الأَناجيل نصوص

= وعقد ابن حزم فصلا ضافياً عن هذا المذهب وأنواع القائلين به وذلك فى الجزء الخامس من كتاب الفصل (ص ٧٥ : ٨٦) وقد جاء فى مقدمته : « ذهب قوم إلى القول بتكافؤ الأدلة . ومعنى هذا أنه لايمكن نصر مذهب على مذهب ولاتغليب مقالة على مقالة حتى يلوح الحق من الباطل ظاهراً بيناً لا إشكال فيه . بل دلائل كل مقالة هى مكافئة لدلائل سائر المقالات . وقالوا : كل مايثبت بالجدل فانه بالجدل ينقض . » وأشار ابن حزم فى هذا الفصل إلى مناقشاته مع أهل الذمة وأفاض فى ردودة على القائلين منهم بتكافؤ الأدلة . هذا وحجج هؤلاء تشبه قول السفسطائية من الإغريق كما تشبه مايسمى حديثاً بمذهب اللا أدرية .

تتعلق بإلهية عيسى رد عليها ابن حزم ولم ترد فى الرد الجميل نذكر منها :

(أ) جاء فى إنجيل يوحنا أن المسيح قال : « أنا أُميتُ نفسى ورد ابن حزم (ج ٢ ص ٥٩) قائلا كيف يمكن أن يُحْيِي نفسه وهو ميت ؟

(ب) قال يوحنا فى إحدى رسائله الثلاث : « ياأحبائِى نحن أولاد الله ولم يظهر بعد ما نحن كائنون. وقد نعلم أنه إذا ظهر سيكون أمثالاً له لأننا نراه كما هو.» ورد ابن حزم فى نفس الموضع قائلاً : « أفِى الكفر أعظم من القول بأنهم أولاد الله وأنهم سيكونون مثل الله إذا ظهر . . ؟ »

(ج) يقول ابن حزم (ج٢ ص ٢١) : « و كثيرا ما يحكون فى جميع الأناجيل فى غير ما موضع أنه إذا أخبر المسيح عن نفسه سَمَّى نفسه ابن الإنسان . ومن المُحَال والحُمْق أن يكون الإله ابن الإنسان ، أو أن يكون ابن إله وابن إنسان معاً وأن يلد إنسانٌ إلهاً » .

٢ ـ اتفاق ابن حزم والغزالى فى منهج ردهما . ويتجلى ذلك فى أمرين :

الأول : تحرى الدقة فى حكاية ما يقول به المسيحيون ـ على قدر عِلْمِهِمَا بكتبهم المقدسة ـ فالغزالى لا يتكلف لمخالفيه شبهة ويتعمق فى دراسة مذاهبهم كما أوضح مذهبه فى المنقذ . وابن حزم ينعى فى مقدمة كتابه الفِصَل على المصنفين فى الملل والنحل استعمال

الأغاليط والشَّغب وظلمهم لخصومهم إذ لم يوفوهم حق اعتراضهم . ويقول المستشرق أرندونك فى مادة ابن حزم فى الموسوعة الإسلامية (الترجمة العربية م ١ ص٢٥٩) إنه « كان يتوخى إنصاف خصومه دائما ولم يكن من طبعه أن يتعمد اختلاق التهم الواهية يرميهم بها » .

الثانى : أن كلاً من ابن حزم والغزالى يرد على المسيحين بكل من المنقول والمعقول بيد أن ابن حزم كثيرا ما يلجأ إلى الرد بالمعقول مباشرة دون أن يحاول تأويل النصوص تأويلا مجازياً . أما الغزالى فيصرف ظاهر المعنى فى هذه النصوص إلى المجاز وفق ما يقضى به العقل والنظر .

٣ ـ اختلاف كل من ابن حزم والغزالى فى لهجة ردهما على المسيحين . فالغزالى فى نظرنا معتدل ولكن ابن حزم ـ كما يتضح ن الفقرات التى أوردناها من كتاب الفِصَل ومن غيرها فى سائر أجزاء الكتاب ـ قاس عنيف . وفى هذا الصدد قال ابن حيان فيما نقله عنه ابن بَسَّام فِى الذخيرة (ق ١ م ١ ص ١٤١) : « فلم يك يُلَطِّف صَدْعَه بما عند بتعريض ولا يَزُفُّه بتدريج ، بل يَصُكُّ به مُعَارِضَه صَكَّ الجنَدل ، ويُنْشِقُه مُتَلَقِّيه إنشاق الخردل ، فَيُنَفِّر عنه القلوب ، ويُوقع بها الندوب » . وفى هذا المعنى قال ابن العريف فيما نقله عنه ابن خلكان (جـ١ ص ٣٤١) : « كان لسان ابن حزم وسيف الحَجَّاج شقيقَيْن » .

ومع ذلك يرى الأَب شدياق أن الغزالى كان عنيفا فى رسالة الرد الجميل إذ كتب يقول فى ص ٣٧ فى تعليقات مقدمته الفرنسية :

« إنا لا نكمل بحثنا إذا لم نُشر هنا إلى العبارات الشديدة اللهجة التى استخدمها الغزالى فى الرد على المخالفين . فحججه مصحوبة بشتائم وألفاظ ساخرة تدهشنا كَثْرة ورودها ، ولا يفسِّرها لنا سوى حسَّاسية الإسلام المرهفة نحو كل ما يمس الذات الإلهية » . ثم أورد مجموعة من هذه العبارات التى جاءت فى الرد الجميل .

٤ — أن الانتقادات الموجهة إلى أهل الكتاب من اليهود والمسيحيين مما كتبه ابن حزم والغزالى وغيرهما من الكتاب المسلمين لم تصدر عن نزعة تستريب فى الدين وتتشكك فى عقائده كما يوجد فى كثير من المؤلفات الإفرنجية التى تطعن فى المسيحية[1] بل تستند عند المسلمين إلى إيمان صحيح وعقيدة وطيدة الدعائم ، فتذكر الأنبياء بالتبجيل ، وتنزههم عما يُنْسَب إليهم فى كتب المخالفين بما لا يتفق مع مقام النبوة والرسالة .

وقد أشار إلى هذا المعنى المستشرق الهولندى « رينهارت دوزى » إذ أورد فى كتابه : « تاريخ المسلمين فى أسبانيا[2] » مثالا للحجج

---

(١) من هذه المؤلفات على سبيل المثال : الكنائس والفكر الحديث بقلم فيفيان فليبس ، ودفاع ، أحد اللا أدريين بقلم سير لزلى ستيفن (صدر كلاهما فى لندن سنة ١٩٣١ م) ، وديانتنا الجديدة بقلم المؤرخ الإنجليزى هربرت فيشر (لندن سنة ١٩٣٣ م) . وديانة العقل المفتوح بقلم جوانز هوايت ، والسجل الاجتماعى للمسيحية بقلم جوزيف ماكاب (صدر كلاهما فى لندن سنة ١٩٣٥م) . والدين بلا وحى بقلم جوليان هكسلى (لندن سنة ١٩٤١م) ولماذا أنا غير مسيحى بقلم الفيلسوف الإنجليزى برتراند رَصِل (لندن سنة ١٩٥٧ م) .

(٢) صدر كتاب المستشرق الهولندى دوزى (١٨٢٠ — ١٨٨٣ م) فى ليدن سنة ١٨٦١ م ورجعنا إلى الترجمة الإنجليزية لهذا الكتاب التى قام بها ف . ج . ستوكس =

التى ساقها ابن حزم فى رده على المسيحيين جاء فيه : « وكيف ينكر أهل الغفلة أن يكون قوم « ما هم إلى المعرفة به مضطرون وهم يشاهدون السوفسطائية الذين يُبْطِلون الحقائق جملة ، وكما يعتقد النصارى ، وهم أُمَمٌ لا يُحْصِى عددهَم إلا خالقهم ورازقهم ومُضِلُّهم- لا إله إلا هو - وفيهم علماء بعلوم كثيرة ، وملوك لهم التدابير الصائبة ، والسياسات المُعْجَبة والآراء المحكمة ، والفطنة فى دقائق الأمور ، وبَصَرٌ بغوامضها . وهم مع ذلك يقولون إن واحداً ثلاثة ، وثلاثة واحد ، وإن أحد الثلاثة أب والثانى ابن والثالث روح ، وإن الأب هو الابن ، وليس هو الابن ، والإنسان هو الإله ، وهو غير إله ، وإن المسيح إله تام وإنسان تام وهو غيره ، وإن الأول الذى لم يزل هو المُحْدَث الذى لم يكن ، ولا هو هو » .

ثم أضاف دوزى ماذكره ابن حزم عن اليعقوبية (ج ١ ص ٤٨) وهو : « ان المسيح هو الله تعالى نفسه وأن الله - تعالى عن كفرهم - مات وصُلِب وقُتِل وأن العالم بقى ثلاثة أيام بلا مُدَبِّر والفلك بلا مُدَبِّر ثم قام ورجع كما كان ؛ وأن الله تعالى عاد مُحْدثاً ، وأن المُحْدَث عاد قديماً » .

ثم قال دوزى تعقيباً على ذلك : « علينا أن نلاحظ أن ما بعبارة ابن حَزْم من تهكم ليس صادراً عن رجل مستريب شاك وإنما هو صادر عن مسلم صحيح الإسلام والإيمان » . ونضيف من جانبنا أن ماذكره

= (لندن سنة ١٩١٣ م ص٥٧٦) وقد ساق دوزى هذا المثال نقلا عن إحدى مخطوطات كتاب الفصل لابن حزم دون أن يحدد موضعه وقد عثرنا عليه فى حـ ٥ ص ٧٤ من طبعة القاهرة لهذا الكتاب سنة ١٣٤٧ هـ .

دوزى فيما يتعلق بصحة النزعة الدينية لايَصْدُق على ابن حزم وحده بل يصدق على الغزالى وغيره من المسلمين ممن كتبوا فى محاجّة اليهود والمسيحيين .

٥ ـ هناك قدر مُشْتَرَك من الحجج التى أوردها كل من ابن حزم والغزالى فى ردودهما على المسيحيين ، وإن اختلفت هذه الردود فى العبارة . ومن أمثلة ذلك :

(١) جاء فى إنجيل يوحنا أن المسيح قال لتلاميذه : « أنا فى أبى وأنتم فى وأنا فيكم » . ورَد ابن حزم (ج ٢ ص ٥٨) قائلاً : إذا كان هو فى الأَب والأَب فيه وهو فى التلاميذ والتلاميذ فيه ، فالأَب فى التلاميذ والتلاميذ فى الأَب ضرورةً . فأَى مزية له عليهم ؟ وهل هو وهم إلا سواءٌ فى كَوْنه وكونهم فى الله وكَوْن الله فيهم وفيه ؟ ثم هذا الكلام لايُعْقَل ولايُفْهَم منه إلا الاستخفاف والكفر ، لأَنه إن كان فيهم بذاته فقد صاروا له مكاناً ، وصار تعالى محدوداً . وهذه صفة المُحْدَث . وإن كان فيهم بتدبيره فهكذا يُدَبِّر فى كل حَىّ وميت ، وكل جَمَاد وعَرَض ، ولافرق ولافضيلة فى هذا أصلاً » .

وجاء أيضا فى إنجيل يوحنا أن المسيح قال : « أنا من الله خرجت ومن الأَب انبثقت » . ورد ابن حزم (ج ٢ ص ٥٨) على ذلك قائلاً : « وهو خرج من الله ومنه انبثق ، فهم كذلك أيضا . فأَى مزية له عليهم . مع سخف هذا

الكلام ، وإنه لايُدْرَى لهذا الانبثاق معنى أصلاً والانبثاق لايكون إلا من الأَجسام ضرورةً » .

(ب) جاء فى إنجيل مَتَّى أن إبليس قال للمسيح : « إن كنت ولد الله فأْمر هذه الجنادل تصير لك خبزاً » فأَجاب المسيح عليه السلام بأَن « عَيْش المرء ليس بالخبز وحده ولكن فى كل كلمة تخرج من فم الله تعالى . ورد ابن حزم على ذلك قائلاً (حـ٢ ص ١٤) : « فى هذا الفصل عجائب لم يُسْمَع بأَطَمّ منها . . . ولايخلو من أن يكون إبليس قاد المسيح فانقادله سامعًا مطيعًا . فما نراه منصرفًا تحت حكم الشيطان . وهذه والله منزلة مرذولة . أو يَكون قاده كَرْها ، فهذه منزلة المصروعين الذين يتخبَّطهم الشيطان من المَسّ ؟ حاشا للأَنبياء من كلتا الصفتين فكيف بإله وابن إله بزعمهم ؟ وماسمع قط بأَحمق من هذا الهَوَس ونحمد الله على عظيم منته » .

ورَدّ الغزالى على هذه النصوص مختلف فى اللفظ وأَوجز فى العبارة وأخف فى اللهجة .

وهذا ينتهى بنا إلى القول بأَننا لم نجد فى متن الرد الجميل أَية عبارات منقولة عن كتاب الفِصَل لابن حزم ، وإن كان هذا لاينفى احتمال اطلاع الغزالى على هذا الكتاب .

* * *

بقى هنا أن نشير إلى أن هذه المجادلات كانت تجرى بين المسلمين وأهل الذمة دون أن تقلل من المودة وحسن المعاشرة فيما بينهم . ويرجع هذا الجو الحر إلى ماجرت عليه الدولة الإسلامية منذ بدء قيامها من سياسة التسامح الدينى عملاً بالآية القرآنية ١٢٥ من سورة النحل : « ادْعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة » . فلم يُقْسَر أهل الذمة على اعتناق الإسلام وأُتيح لهم أن يزاولوا شعائرهم الدينية .

ومما زاد فى روح التسامح فى هذه المجادلات أنه كان هناك بين المتناظرين من المسلمين واليهود والمسيحيين مايمكن أن يسمى بالتقارب الاعتقادى ، فليس فى عقائدهم من الفوارق مايماثل تلك التى تقوم بينها وبين الهندوكية والبوذية والكونفوشية . ويمتاز المسلمون فى هذه المجادلات بأنهم كانوا أجمعهم فى الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله لايفرقون بين أحد من رسله كما جاء فى القرآن الكريم فى الاية ٢٨٥ من سورة البقرة . كما يلاحظ أن المسيحيين ممن أُتيح لهم الإلمام بعقائد الإسلام وخاصة فى البلاد الإسلامية كانوا يعلمون جيداً أنه مامن عقيدة — فيما خلا المسيحية — تُبَجِّل عيسى عليه السلام تبجيل المسلمين إياه ، فهم يؤمنون به كما يؤمنون بسائر الأنبياء . وفى كتاب الفِصَل لابن حزم دفاع عن عيسى عليه السلام للرد على القائلين بأن أباه هو يوسف النجار . هذا والمسلمون ليسوا وحدهم فى الرد على إلهية عيسى فإنه يشاركهم فى هذا عدد من الفِرَق المسيحية كما ذكرنا .

وبفضل هذا التسامح تهيأت الفرصة لمزيد من التعرف على مختلف المذاهب والعقائد ، وعُقِدت المجالس للمناظرة والمجادلة فيما يقول به

أصحابها مما دعا إلى سبق المؤلفين العرب إلى تجريد المصنفات فى الملل والنحل أو مايطلق عليه فى العصر الحديث علم الديانات المقارنة ، كما كتبوا أيضاً فيما يسمى بالأدب الجدلى والدفاعى عن الإسلام[1] .

وفى حديث رينان[2] عن البيئة الإسلامية فى الأندلس فى مقدمة كتابه : ابن رشد وفلسفته[3] عبّر عن هذا التسامح بقوله : « كان

---

(١) فيما يتعلق بالأدب الدفاعى عن الإسلام نشير هنا إلى كتاب روح الإسلام بقلم القاضى الهندى سيد أمير على (طبع فى لندن سنة ١٩٢٢ م ويمتاز بقوة الحجة وبلاغة الأسلوب ويقاربه كتاب دين الإسلام بقلم محمد على (لاهور سنة ١٩٣٦ م ويقع فى ٧٨٤ صحيفة من القطع الكبير) أما ما ألف بالعربية فى هذا الموضوع فقد تتبعه المستشرق الإنجليزى أرثر جفرى فى بحث له عنوانه : اتجاهات جديدة فى الدفاع عن الإسلام ، وذلك فى كتاب العالم الإسلامى اليوم تحرير جون موط (لندن سنة ١٩٢٥ م ص ٣٠٥ : ٣٢١) .

(٢) هو العلامة الفرنسى إرنست رينان (١٨٢٣ – ١٨٩٢ م) من مؤلفاته أصول المسيحية فى ستة أجزاء (باريس سنة ١٨٦٣ – ١٨٨١ م) بداها بكتابة حياة المسيح . وقبل نشره لهذا الكتاب بعام واحد أى فى سنة ١٨٦٢ م كان قد عين أستاذاً للغة العبرية واللغات السامية فى الكوليج دى فرانسى ، وذلك فى الكرسى الذى خلا بوفاة المستشرق كترمير . بيد أن رينان فى خطبته الافتتاحية التى ألقاها عند تقلده منصبه ، كان قد أشار إلى عيسى عليه السلام بقوله « إن للمسيح من عظم القدر والمنزلة مالا أود معه أن أناقض أولئك الذين بهرتهم الحركة العظيمة التى قام بها فاعتبروه إلهاً » .

هذه الإشارة أغضبت رجال الدين الكاثوليك فى فرنسا إذ عدوها إطراء واهياً لايتفق مع إيمانهم بالهية عيسى فاضطرت حكومة نابليون الثالث إلى عزله عن منصبه إرضاء لهم . ومع ذلك فان رينان على الرغم من إنكاره لإلهية عيسى كان معروفاً بصدق تدينه واستمساكه بتعاليم المسيحية : أنظر فى شرح منهجه فى كتابته عن أصول المسيحية وحياة المسيح كتاب تاريخ الأدب الفرنسى بقلم جوستاف لانسون (باريس سنة ١٩٢٤ م ص ١٠٩٧ : ١١٠١) وكتاباً آخر بنفس العنوان بالإنجليزية بقلم ل . كازاميان (لندن سنة ١٩٥٩ م ص ٣٧٣ : ٣٧٤) ومقدمة الترجمة الإنجليزية لكتاب رينان حياة المسيح (لندن سنة ١٩٣٥ م) .

(٣) ابن رشد وفلسفته بقلم رينان (باريس سنة ١٩٢٢ م ص ٤) والطبعة الأولى لهذا الكتاب صدرت فى باريس سنة ١٨٥٢ م .

من الميل إلى العلم والموضوعات الجميلة فى القرن العاشر الميلادى [١] أن قام فى هذه الزاوية الممتازة من العالم تسامح لاتكاد الأزمنة الحديثة تعرض له مثيلاً علينا [٢] ، ذلك أن النصارى واليهود والمسلمين كانوا

(١) أى فى القرن الرابع الهجرى ولم يكن هذا التسامح الذى يشير إليه رينان مقصوراً على ذلك القرن بل شمل أيضاً القرن الخامس وذلك فى الأندلس كما يتضح من المناقشات التى أجراها ابن حزم مع اليهود والمسيحيين والتى أشار إليها فى غير موضع من كتابه الفصل . وبدليل ماذكره القاضى صاعد الأندلسى المتوفى سنة ٤٦٢ هـ فى كتابة طبقات الأمم (ص ١٢٦) وذلك فى حديثه عن « العلماء بشريعة اليهود المشتغلين بمناظرة المتكلمين على الملل بما لديهم من صناعة الجدل وطريق التناظر ، فكان منهم بالأندلس أبو إبراهيم بن إسماعيل الكاتب المعروف بابن الغزال المتوفى سنة ٤٤٨ هـ خادم باديس بن حبوس (بتشديد الباء الموحدة) أمير غرناطة . فكان عنده من العلم بشريعة اليهود والمعرفة بالانتصار لها والذب عنها مالم يكن عند أحد من أهل الأندلس قبله . »

ويفهم من عبارة صاعد أنه كان هناك بالأندلس فى القرن الخامس الهجرى قوم يشتغلون بمناظرة المتكلمين على الملل يحذقون صناعة الجدل وطريق التناظر . وأنه فيما يتعلق باليهود امتاز ابن الغزال بتفوقه على غيره من أبناء دينه فى الذب عن اليهودية والانتصار لها بسبب علمه بشريعة اليهود أى بكتبهم المقدسة مثل العهد القديم والتلمود والهجادة والمشنا وغيرها .

ونضيف إلى ماقاله رينان أن هذا التسامح لم يكن مقصوراً على زمن مافى التاريخ الإسلامى أو دولة إسلامية معينة فى المشرق أو فى المغرب . هذا إذا استثنينا انحرافات بعض الحكام الذين تجافوا أحكام الكتاب والسنة فى معاملة الذميين .

(٢) المفهوم من عبارة رينان أنها تصدق أيضاً على ماقبل الأزمنة الحديثة . فى دول أوروبا المسيحية المعاصرة لمسلمى الأندلس فى العصر الوسيط كان يمارس مختلف أنواع الاضطهاد الدينى بواسطة محاكم التحقيق . وإذا كان المقصود بالأزمنة الحديثة فى عبارة رينان ما اصطلح عليه المؤرخون الفرنجة من أنها تبدأ بعصر النهضة فذكرها هنا يشير إلى ماصحب حركة الإصلاح البروتستنتى فى أوروبا من المذابح والحروب الدينية وماتبعها من اضطهادات كتلك التى وقعت على البروتستنت فى فرنسا إلى قيام الثورة الفرنسية فى سنة ١٧٨٩ م ، وعلى الكاثوليك فى إنجلترة إلى قانون الإصلاح فى سنة ١٨٣٢ م .

ومع أن رينان كتب هذه العبارة فى سنة ١٨٥٢ م فان هذه الاضطهادات الدينية اطرد وقوعها وتنوعت أشكالها فى القرن العشرين ، وآخر مايذكر منها تلك الأحداث التى تقع بين البروتستنت والكاثوليك فى إرلندة الشمالية ، وقيام الكاثوليك بذبح المسلمين فى جزر الفلبين . وهذا يزيد فى دلالة ماكتبه رينان كما يوضح أن تعاليم الإسلام ونظمه ، قد حققت من مبادىء التسامح الدينى ما عجزت عنه مدنية الغرب .

يتكلمون بلغة واحدة ويتناشدون نفس الأَشعار ، ويشتركون فى ذات الدراسات الأَدبية والعلمية ، وقد زالت جميع الحواجز التى تَفْصِل بين الناس ، فكان الجميع متفقين على الجِدّ فى مجال الحضارة المشتركة ، وصارت مساجد قرطبة التى كان الطلاب يُعَدُّون فيها بالأُلوف مواطن نشطة للدراسات الفلسفية والعلمية » .

القاهرة فى التاسع من ربيع الأَول سنة ١٣٩٣ هـ

الموافق للثانى عشر من أبريل سنة ١٩٧٣ م

عبد العزيز عبد الحق حلمى

الأَمين العام المساعد سابقاً

لمجمع البحوث الإسلامية

تصــدير*

(بقلم لوى ماسينيون)

إن فى نشر رسالة خطية من مؤلَّفات الغزالى ليعد من الفُرَص النادرة التى أُتيحت للمشتغلين بالدراسات الإسلامية مِمَّن يُعْنَوْنبتاريخ الفكر فى العصر الوسيط ، ذلك لأَننا بعد أَن عثرنا على رَدَّيْن للغزالى أَحدهما رَدُّه الهام على الباطنية الذى نشر جولد تسهير قطعة منه فى ليدن سنة ١٩١٦م ، وصار نشره الآن كاملاً من الأُمور الممكنة[١] . ثم رَدُّه الموجز على الإباحية الذى نشره برتزل Pretzl [٢] . قد تَيَسَّر لنا حالياً رَدّ الغزالى على النصارى بل بالأَحرى رده على مسيحية يوحنا Christologie Johannique وهذا لايقدح مع ذلك فى أهميته ونفاسته .

---

* مايذيل بالحرف ع من حواش على كل من تصدير العلامة ماسينيون ومقدمات الأب شدياق ومن الرد الجميل هو من تعليقات كاتب هذه السطور .

(١) نشر الدكتور عبد الرحمن بدوى كتاب فضائح الباطنية كاملا (القاهرة سنة ١٩٦٤ م وكتب له تصديراً فى خمس عشرة صحيفة أورد فيه تحليلا موجزاً لمقدمة جولد تسيهر فى نشرته الجزئية السابقة لهذا الكتاب . وختم الدكتور بدوى تصديره بقوله : « ولانريد أننتوسع فى هذا التصدير لأننا عزمنا على كتابة تاريخ للباطنية بمختلف فروعها فى الإسلام اعتماداً على مايتيسر لنا الاطلاع عليه من كتب أصحابها من ناحية وعلى الرد عليها من ناحية أخرى » . ومع ذلك فقد كنا نود لو أنهترجم مقدمة جولد تسيهر كما صنع فى ترجماته السابقة لأعلام المستشرقين (ع) .

(٢) نشر برتزل رد الغزالى على الإباحية فى سنة ١٩٣٣ م (ع) .

ويرجع ذلك إلى سببين : أولهما أن هذه الرسالة تشكل وثيقة فى تاريخ تفكير الغزالى تمثل المرحلة المصرية فى نَسَق نموه وتطوره ، كما تزودنا فى الواقع بدلالة قاطعة على جهود الغزالى العقلية ، وماأحدثه من أثر فى عدد من الأوساط الكلامية فى مصر . ونحن نعلم أن الغزالى وفد على الإسكندرية التى كانت مركزاً مشايعاً لأهل السنة ولاسيما لمقلدى المذهب الشافعى ، وذلك فى عهد دولة كان مذهبها هو المذهب الشيعى .

وفى الإسكندرية بعد عِدَّة سنوات من قدوم الغزالى عليها أخذ السِّلَفِى[1] الشافعى فى إلقاء دروسه . وفى هذه البلدة أيضاً كانت تقيم أسرة السَّلاَّر[2] الذى تولى الوزارة فيما بعد .

---

(١) هو الحافظ أبو طاهر أحمد بن محمد السلفى الأصبهانى (٤٧٨ هـ – ٥٧٦ هـ) ترجم له التاج السبكى ترجمة مطولة (طبقات الشافعية جـ ٤ ص ٤٣ : ٤٨) وقال عنه ابن العماد فى الشذرات (جـ ٤ ص ٢٥٥) الحافظ العلامة الكبير مسند الدنياومعمر الحفاظ . كما ترجم له ابن خلكان (جـ ١ ص ٣١ : ٣٢) وقال إنه اشتغل على الكيا الهراسى فى الفقه ، وعلى الخطيب التبريزى فى اللغة ، وإنه دخل ثغر الإسكندرية سنة ٥١١ هـ وقصده الناس من الأماكن البعيدة ولم يكن فى آخر عمره فى عصره مثله . والمدرسة التى بناها له الوزير ابن السلار كانت معروفة إلى زمن ابن خلكان المتوفى سنة ٦٨١ هـ (ع)

(٢) تولى الوزارة من هذه الأسرة أبوالحسن على بن السلار المنعوت بالملك العادل سيف الدين استوزره الخليفة الفاطمى الظافر وترجم له ابن خلكان (جـ ١ ص ٣٧٠ : ٣٧١) وقال بانه كان شهماً مقداماً مائلا إلى أرباب العقل والصلاح وعمر مساجد بالقاهرة . وأضاف بأنه كان ظاهر التسنن شافعى المذهب وإنه لما وصل السلفى إلى ثغر الإسكندرية احتفل به وزاد فى إكرامه وعمر له مدرسة فوض تدريسها إليه . وتولى ابن السلار الوزارة من سنة ٥٤٤ هـ إلى مقتله فى سنة ٥٤٨ هـ . انظر أيضاً شذرات الذهب (جـ ٤ ص ١٤٩) .

ومما يسترعى النظر فى سيرة ابن السلار أنه وهو وزير لخليفة شيعى كان يعمل على نشر علوم أهل السنة . (ع)

هذا وقد ساعد قدوم الغزالى على الإسكندرية على قيام عدد من المتكلمين ممن جدُّوا فى نشر مذهب أبى الحسن الأشعرى ، يؤيد هذا ماتلقَّنه محمد بن تومرت المراكشى[(١)] فى الإسكندرية سنة ٥٠١هـ-١١٠٧م من العقائد الأشعرية وتأليف كتاب : سر العالمين[(٢)] المنسوب إلى الغزالى والذى جاء فيه ذكر محمد بن تُومَرْت كما يوضح لنا ذلك قضية حامد الأطفيحى[(٣)] سنة ٥١٦هـ-١١٢٢م ذلك المتكلم الشيعى من متكلمى القاهرة الذى عرف كيف يُدْخِل سراً مذهب الأشاعرة حتى فى مركز الدعاة الفاطميين .

ونحن نعرف أن العقائد الأشعرية قُدِّر لها الفوز فى النهاية بعد ذلك بخمسين عاماً[(٤)] . كما تهيأ لها ذلك مع نشر المذهب الشافعى فى

---

(١) ترجمة محمد بن تومرت (٤٨٥ هـ - ٥٢٤ هـ) مهدى الموحدين وأخباره أوردها المراكشى فى المعجب وابن الأثير فى الكامل وابن خلكان فى الوفيات وابن أبى زرع فى روض القرطاس وابن خلدون فى العبر ، وجمعت كلها فى ٥٩ صحيفة صدر بها كتاب أعز مايطلب لابن تومرت (الجزائر سنة ١٩٠٣ م) . ومن المصادر الهامة الأخرى عن ابن تومرت التى لم تكن معروفة آنذاك كتاب أخبار المهدى ابن تومرت وابتداء دولة الموحدين لأبى بكر الصنهاجى المعروف بالبيذق ، حققه ليفى بروفنسال ونشره فى باريس سنة ١٩٢٨ م . انظر أيضا مادة البيذق فى الموسوعة الإسلامية (الترجمة العربية م ٨ ص ٥٤٣) (ع)

(٢) كتاب سر العالمين وكشف مافى الدارين من الكتب المكذوبة على الغزالى كما أوضح ذلك جولد تسيهر فى مقدمته لكتاب أعز مايطلب (ص ١٨ : ٢٠) وتابعه الأب بويج فى كتابه الترتيب الزمنى وقد أشير إلى ذلك فى مقدمة الطبعة الثانية للرد الجميل (ع)

(٣) لم نعثر له على ترجمة له فى كتاب التبيين لابن عساكر الذى يشتمل على مجموعة من تراجم الأشاعرة حتى نهاية النصف الأول من القرن السادس الهجرى ولعل ترجمته فى مصنفات تراجم علماء الشيعة التى لم يتيسر لنا الرجوع إليها (ع) .

(٤) يقصد ما سينيون هنا انتشار مذهب الأشعرى فى مصر . أما فى البلاد الشرقية من العالم الإسلامى فقد انتشر هذا المذهب قبل هذا التاريخ بنحو قرن من الزمان .وذلك بفضل =

عهد صلاح الدين الأيوبى حين أنشئت فى القاهرة فى سنة ٥٦٦هـ (١١٧٠م) مدرسة خاصة للشافعية سميت بمدرسة منازل العِزّ[1] ، التى أعيد تنظيمها فيما بعد للمتكلم الأشعرى الشهاب الطوسى[2] .

وإنا لنعد النص الحالى على قدر كبير من القيمة والأهمية من وجهة نظر عامة ، وهى تلك التى تتعلق بتاريخ الدفاع العقائدى فيما ثار من المجادلات بين المسلمين والمسيحيين . فهو يكشف لنا عما اتسم به موقف الغزالى من لهجة صادقة وإخلاص بالغ ، وهو الموقف الذى اتخذه دائماً فى جدلياته العقلية . وهذا مما يُغَيِّر لنا لحسن الحظ الجوّ الملىء بالإساءات الجارحة التى كان يلجأ إليها عدد كبير من

= سياسة الوزير نظام الملك الذى نقض سياسة سلفه الوزير الكُنْدُرى فى هذا الصدد فأزال اضطهاد الأشاعرة منذ سنة ٤٥٦ هـ (ابن الأثير جـ ١٠ ص ١٢) وانظر أيضاً طبقات الشافعية للسبكى (جـ ٢ ص ٢٦٩ : ٢٧١) (ع) .

(١) ذكر المقريزى فى خططه (جـ ٤ ص ١٩٤ : ١٩٥) أن مدرسة منازل العز كانت فى الأصل من دور الخلفاء الفاطميين بنتها أم الخليفة العزيز بالله . فلما زالت الدولة الفاطمية على يد صلاح الدين الأيوبى أنزل فيها الملك المظفر تقى الدين فسكنها مدة ، ثم اشتراها . ولما خرج إلى الشام وقفها على فقهاء الشافعية . وأضاف المقريزى بأنه درس بها شهاب الدين الطوسى ، وقاضى القضاة عبد الرحمن السكرى ، وأنها كانت عامرة فى أيامه أى إلى قرب تاريخ وفاة المقريزى فى سنة ٨٤٥ هـ . (ع)

وحدد موقع هذه المدرسة فى مصر القديمة كل من على مبارك فى الخطط التوفيقية (جـ ٦ ص ١٥) ومحمد رمزى فى تعليقاته على كتاب النجوم الزاهرة لابن تغرى بردى (جـ ٥ ص ٣٨٦ هامش رقم ١) . (ع) .

(٢) هو أبو الفتح محمد بن محمود بن محمد شهاب الدين الطوسى (٥٢٢ هـ — ٥٩٦ هـ) تفقه على محمد بن يحيى وغيره من أصحاب الغزالى . كان إماماً جليلا زاهداً ورعاً . قدم إلى مصر فنشر العلم حيث صار مدار الفتيا عليه ، وكان قائماً بنصرة مذهب الأشعرى .

انظر ترجمته فى طبقات الشافعية للسبكى (جـ ٤ ص ١٨٥) وشذرات الذهب (جـ ٤ ص ٣٢٧ : ٣٢٨) (ع) .

المدافعين عن الإسلام ممن لم يُعْنَوْا كثيراً بتحرِّى الدقة وجعلوا من جدالهم ساحة صراع ومبارزة . بيد أن الغزالى تنكَّب هذا الأُسلوب فيما عدا فقرات من كتاب فضائح الباطنية (فيما يتعلق منها بصاب السيد المسيح [١]) ، وفى كتابه : مشكاة الأنوار [٢] مما أوضحناه فى غير هذا الموضع [٣] .

---

(١) فى المواضع التى ذكر فيها عيسى عليه السلام فى كتاب فضائح الباطنية لم نجد أثراً لهذا الاستثناء الذى يشير إليه ماسينيون . ففيما يتعلق بالصلب لم نعثر على مايقرب منه سوى هذه العبارة (ص ١١٠) : « وعليه مذهب النصارى فى اتحاد اللاهوت بناسوت عيسى عليه السلام ، حتى سماه بعضهم إلهاً وبعضهم ابن الإله ، وبعضهم قالوا هو نصف الإله ، واتفقوا على أنه لما قتل إنما قتل منه الناسوت دون اللاهوت . »

وهذا النص من كتاب فضائح الباطنية يتفق مع ماأورده ابن حزم عن إلهية عيسى عند المسيحيين فى كتاب الفصل .

ويلاحظ أيضاً أننا لم نجد فى كتاب فضائح الباطنية مايدل على شدة اللهجة فى الرد على المسيحيين وذلك فيما عدا عبارة لعنهم الله التى وردت فى مجال الدفاع عن عيسى عليه السلام . يقول الغزالى فى ص ٥٨ من كتابه فضائح الباطنية : « عيسى له أب من حيث الظاهر وإنما أراد بالأب الإمام إذ لم يكن له إمام بل استفاد العلم بغير واسطة . وزعموا لعنهم الله أن أباه يوسف النجار » . ونستخلص من هذا أن أسلوب الغزالى فى فضائح الباطنية وذلك فيما يتعلق باعتدال اللهجة فى الرد لايختلف عن نظيره فى رسالة الرد الجميل (ع) .

(٢) فى النسخة المطبوعة من مشكاة الأنوار (الجواهر الغزالى القاهرة سنة ١٩٣٤ م ص ١١٠ : ١٤٦) لم نجد أية إشارة للمسيحيين كما يقول ماسينيون ولعله رجع إلى نسخة خطية وردت فيها هذه الإشارات . وقد وجدنا فى القسطاس المستقيم (ص ١٧٥ : ١٧٦) « فلو قيل لك قل لا إله إلا الله عيسى رسول الله ، نفر عن ذلك طبعك وقلت هذا قول النصارى فكيف أقوله ؟ ولم يكن لك من العقل ماتعرف به أن هذا القول فى نفسه حق وأن النصرانى ما مقت لهذه الكلمة ولا لسائر الكلمات بل لكلمتين فقط :

إحداهما قوله : الله ثالث ثلاثة ، والثانية قوله : محمد ليس برسول الله ، وسائر أقواله وراء ذلك حق » .

ومن الواضح أن هذا النص لايتضمن أية عبارة شديدة اللهجة (ع) .

(٣) مجلة الدراسات الإسلامية باريس سنة ١٩٣٢ م الجزء الرابع ص ٥٢٣ وما بعدها .

وعلينا أن نطرى محقق هذه الرسالة ليس فحسب لأنه بنى تحقيقه على المقابلة النقدية لمخطوطاتها الثلاث ، وترجمته الفرنسية الكاملة لها التى دقق فى إيجاد المقابل الفرنسى لمصطلحاتها ولكنا نطريه كذلك لما مهّد لها من الشروح والتعليقات التى تبرز لنا عدة نقاط تكشف لنا عنها الدراسة الدقيقة للنص .

ويبدو أننا قد تعجلنا قليلاً فيما كتبناه فى تحليل مبدئى لهذه الرسالة ، فنسبنا خطأً لابن الطَّيِّب أنه شَوَّه عن قصد فكرة الغزالى ، وعكسنا دور المتجادلين فى علامة الشكل لحرف النون فى كلمة «فيكون»[1]

بيد أن هذه تعد من التفصيلات اليسيرة فشروح المحقق تفتح لنا آفاقاً رحيبة فى منهج استخدام الإشارات الإنجيلية فى المؤلفات العربية المسيحية الخاصة بمجتمع القبط فى مصر ، وهى مؤلفات يقتضى البحث المنهجى لها إعادة النظر فيها من هذا الاعتبار .

لوى ماسينيون

---

(١) سيجد القارىء بياناً عما يشير إليه ماسينيون فى مقدمات الأب شدياق وما عليها من تعليقات . (ع) .

الترجمة العربية لمقدمات الأب شدياق

مقـــدمة

أشار الأُستاذ ماسينيون منذ ثلاث سنوات فى مجلة الدراسات الإسلامية (سنة ١٩٣٢ م الكراسة الرابعة باريس سنة ١٩٣٣ م) إلى رسالة مخطوطة منسوبة إلى الغزالى عنوانها : « الرد الجميل لإلٓهية عيسى بصريح الإنجيل » . ولقد وجد هذه المخطوطة فى أياصوفيا بالقسطنطينية وأورد تحليلاً مطولاً عنها زوّده بمقتطفات منها .

وهذا هو النص الذى قمنا بتحقيقه كاملاً ، وذلك بفضل الأُستاذ ما سينيون الذى يَسَّر لنا المخطوطة التى فى حوزته . وكانت هناك مخطوطة أُخرى فى القسطنطينية تمكنا من الحصول على جزء منها مُصَوَّراً . والجزءُ الآخر تَوَخَّينا الدقة فى استنساخه عندما منعت الحكومة التركية أَخيراً أَخذ صُوَر فوتوغرافية لما فى مكتباتها العامة من المخطوطات وكانت هاتان المخطوطتان الاثنتين الوحيدتين لدينا حتى ذلك الوقت .

وقبيل تقديم نسختنا المحققة للطبع بعدة أسابيع سنحت لنا الفرصة لكشف مخطوطة ثالثة مجهولة المؤَلف ، وُصِفت وصفاً موجزاً فى فهرست مكتبة جامعة لَيْدِن ، وكذلك فى فهرست شتينشنيدر Steinschneider وقد تفضل الأُستاذ أَرندونك Arendonk أَمين مكتبة ليدن فأتاح لنا الحصول على نسخة مصورة لها فى الوقت المناسب لمعارضتها على المخطوطتين الأُخريين . وهكذا تهيأً لنا أن نظفر بتقويم للنص أكثر دقة . وتسهيلاً للقارىء جعلنا الترجمة الفرنسية مقابلة

لكل صحيفة عربية . وقدمنا للرسالة ببيان عن مدى صحة نسبتها لمؤلفها وظروف كتابتها وتحليل محتوياتها ، وذيلناها بمذكرة انتقادية وفهرست بأسماء الأعلام ومعجم بالألفاظ الاصطلاحية .

ولا يفوتنا فى هذا المقام أن نعبر عن بالغ شكرنا لأولئك الذين لا يُحْصَوْنَ كثرة ممن قدموا لنا العون بتشجيعهم ونصحهم ، وليس فى مقدورنا أن نذكرهم هنا جميعاً ، بيد أن لشيختنا العَلَّامة ماسينيون الأستاذ بالكوليج دى فرانس ومعهد الدراسات العالية النصيب الأوفر من عِرْفاننا بجميله ، فبفضل توجيهه وإرشاده تيسر لنا القيام بهذا العمل . كما تفضل الأستاذان فاندنبرج Vandenberg وكراوس Kraus وكذلك العلامة وليم مارسيه W. Marçais الأستاذ بالكوليج دى فرانس بمراجعة الترجمة (الفرنسية) فى بعض المواضع العسيرة ومساعدتنا بنصحهم وإرشادهم . كما ندين للأستاذ بومشتارك Baumstark بالإشارات التى أتاح لنا العثور عليها فى نصوص الترجمات العربية للأناجيل التى استعان بها الغزالى فى رسالة الرد الجميل . وأخيراً تفضل نيافة الأب ا. جانو E. Janot مدير تحرير مجلة فى أرض الإسلام En Terre d'Islam بمعاونتنا دون كَلَل فى إعادة النظر فى ترجمتنا الفرنسية للنص ومراجعة تعليقاتنا اللاهوتية .

كما أن علينا أن ننوه هنا بفضل المشرفين على مكتبات إنجلترة وهولندة وألمانيا والنمسا لحسن مبادرتهم وخالص معونتهم مما ساعدنا على القيام بعملنا .

باريس فى ٣١ يوليو سنة ١٩٣٦ م

(الأب روبير شدياق اليسوعى) .

الباب الأول
المؤلف ورسالته

الفصل الأول
صحة نسبة الرسالة إلى مؤلفها

مع أن مخطوطى الرد الجميل كُتِبَ تحت عنوانيهما أنهما من تأليف الإمام حجة الإسلام أبي حامد الغزالى فإن مسألة صحة نسبتهما إلى المؤلف تبرز لنا لأسباب تتعلق بكل من النقد الخارجى والنقد الباطنى للمتن . ذلك لأننا أولًا لا نجد كاتباً من الكتاب المسلمين يذكر هذه الرسالة من بين مؤلفات الغزالى[1] . والغزالى نفسه الذى كثيراً ما يُحيل القارئ على كتبه يُغْفِل ذكرها . ويشير حاجى خليفة فى كشف الظنون إلى كتاب للغزالى عنوانه : « الرد الجميل على من غَيَّر التوراة والإنجيل » . وتابعه شتينشنيدر فى كتابه : « فهرست المؤلفات الجدلية والدفاعية » ، (ليبزج سنة ١٨٧٧ م ص ٤٨ رقم ٣١) . ولكن يبدو لنا من المتعذر أن تكون هذه الرسالة التى بين أيدينا هى

---

(١) ذكرها علاوة على حاجى خليفة المتوفى سنة ١٠٦٨ هـ — كما قلنا فى المقدمة — عبد القادر العيدروس المتوفى سنة ١٠٣٨ هـ بعنوان : القول الجميل فى الرد على من غير الإنجيل ، وذلك فى كتابه : تعريف الأحياء بفضائل الإحياء المطبوع على هامش إحياء علوم الدين (القاهرة سنة ١٣٤٨ هـ حـ ١ ص ٣٦) (ع) .

نفس هذا الكتاب [1] ، فهى لأصالتها لا تماثل فى مضمونها الاتهامات التى درج الجدليون المسلمون على توجيهها إلى المسيحيين وذلك فيما يتعلق بتحريفهم لكتبهم المقدسة .

وهناك فى مؤلفات المسيحيين العربية التى نشرها الأب بولس سباط رسالة لابن الطيب أحد المدافعين عن المسيحية فى القرن الثانى عشر الميلادى (السادس الهجرى) جاء فيها ذكر الرد الجميل . وهذه إشارة موثوق بها لا تدع مجالاً للشك فى نسبة الرد الجميل إلى الغزالى . ولكن إذا استثنينا هذا الدليل الوحيد فإنا نجد مؤامرة للصمت عنها لدى كل من الكتاب المسلمين والمسيحيين . هذا وقد باغ الأدب العربى المسيحى أوج ازدهاره فى القرون الميلادية الثانى عشر إلى الرابع عشر (أى ما بين أوائل القرن السادس إلى أواخر الثامن الهجرة) . وفى مصر بصفة خاصة حيث أُلِّفت هذه الرسالة كَثُر التأليف الدفاعى عن المسيحية بدرجة كبيرة منذ العصر الذى ظهر فيه ساويرس ابن المُقَفَّع [2] إلى العصر الذى ظهر فيه ابن العَسَّال [3] وأبو البركات

---

(١) عند الأب شدياق أن رسالة الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل تخالف فى مضمونها عنوان الرسالة التى ذكرها حاجى خليفة وليس له من سند لهذا الاستنتاج سوى الفارق فى عنوان الرسالتين . وقد أوضح الأب بويج فى غير موضع من كتابه الترتيب الزمنى لمؤلفات الغزالى أن عدداً غير قليل من هذه المؤلفات له عناوين مختلفة، وأنه ما من سبيل لضبطها سوى الرجوع إلى المخطوطات التى تحمل هذه العناوين لأنها فى بعض الحالات قد تشير إلى كتاب واحد أو إلى أكثر من كتاب (ع)

(٢) ساويرس بن المقفع أشقف الأشمونين قرية من أعمال مركز ملوى بمحافظة أسيوط عاش فى القرن العاشر الميلادى أو الرابع الهجرى له مؤلفات دينية وتاريخية أشهرها تاريخ بطاركة الإسكندرية وتاريخ المجامع الدينية . وكتب الأستاذ يسى عبد المسيح بحثاً ضافياً فى سيرته ومؤلفاته فى كتاب صور من تاريخ القبط (القاهرة سنة ١٩٥٠ م ص ١٨٧ : ٢٠٨) كما قام مع آخرين بتكملة تحقيق الأجزاء الباقية المخطوطة من كتاب تاريخ البطاركة (ع) .

(٣) أولاد العسال ثلاثة إخوة عاشوا فى مصر فى القرن الثالث عشر الميلادى أى السابع =

ابن كَبَر (١). ومع ذلك فلم يتيسر لنا العثور فى مؤلفات هؤلاء على أدنى إشارة لى رسالة الغزالى التى نحن بصددها .

ولعلنا نجد تفسيراً لهذا الصمت فهو يرجع أولاً إلى ما سَلَّم به الغزالى فيما يتعلق بالنصوص الإنجيلية (٢) والتأويل الغامض قليلاً لمذهب

= الهجرى وهم الأسعد أبو الفرج هبة الله وكان لغوياً ومفسراً للكتاب المقدس وكتب بالعربية كتاباً فى نحو اللغة القبطية كما نشر بالعربية مختارات من الأناجيل ، والثانى الصفى أبو الفضائل وكان مشرعاً وجدلياً صنف رسائل دينية ومجموعة من القوانين الكنسية والثالث أبو إسحق المؤتمن ألف كتاب السلم فى المفردات القبطية والعربية ، انظر مادة ابن العسال فى الموسوعة الإسلامية (الترجمة العربية م ١ ص ٣٥٠ : ٣٥١) (ع) .

(١) هو شمس الرياسة أبو البركات بن كبر توفى سنة ٧٢٤ هـ كتب فى سيرته ومؤلفاته جرجس فيلوثاوس عوض انظر كتابه ابن كبر القاهرة سنة ١٩٣٠ م . وانظر فصلا كتبه عنه الأستاذ موريس مكرم فى صور من تاريخ القبط (ص ٢٦٧ : ٢٨٢) وأنظر أيضاً حاشية سابقة عنه فى المقدمة . (ع) .

(٢) رددنا فى المقدمة على دعوى الأب شدياق بأن الغزالى سلم بصحة النصوص الإنجيلية وذلك لوجهين أولهما أن التحريف فى التوراة والإنجيل ورد ذكره فى أكثر من موضع فى القرآن الكريم كما أن الأب شدياق نفسه يقول فى تعليقاته على الرد الجميل إن الغزالى فى رده على المسيحيين لم يخرج عن نطاق العقيدة الإسلامية وهذا من صميمها . ثانياً : أن الغزالى اصطنع منهجاً فى الرد على المخالفين وهو التعمق فى دراسة كتاباتهم والاستعانة بها فى الرد عليهم كما أوضح ذلك فى المنقذ . وزاد ذلك إيضاحاً فى كتابه الاقتصاد فى الاعتقاد وهو الاستعانة بمسلمات الخصم فى الرد عليه وإن لم يقم له دليل على هذه المسلمات ونص عبارته (ص ١٧) : « أن يكون الأصل مأخوذاً من معتقدات الخصم ومسلماته وإن لم يقم لنا عليه دليل أو لم يكن حسياً ولا عقلياً انتفعنا باتخاذه إياه أصلا فى قياسنا وامتنع عليه الإنكار الهادم لمذهبه . » أما مؤامرة الصمت التى أحاطت بالرد الجميل فقد بناها الأب شدياق على دعواه بأن الغزالى سلم بالنصوص الإنجيلية فتحامى المترجمون له ذكر هذه الرسالة . وقد اوضحنا أن هذه الدعوى غير صحيحة وبالتالى لا يصح تعليله لمؤامرة الصمت التى يزعمها . ولكن علينا بعد ذلك أن نناقش مايقوله الأب شدياق من إغفال المترجمين للغزالى ذكر هذه الرسالة بين مؤلفاته . فنقول إن ذلك ليس على إطلاقه . فان أثبات هذه المؤلفات فيما ذكره المترجمون له ، هى على مابها من اضطراب ورد فيها ذكر الرد الجميل مع اختلاف فى لفظ العنوان ، كما صنع العيدروس فى كتابه تعريف الأحياء بفضائل الإحياء وحاجى خليفة فى كشف الظنون (ع) .

التثليث الذى أخطأ فيه ابن الطيب . ولذا صار ينقصها الانتشار بين المسلمين ، وتضاءل العلم بها ، وجهلها المسيحيون بدورهم حيث أعوزتهم الفرصة للحديث عنها . ويمكن أن نضيف إلى ذلك بأن ما اشتملت عليه رسالة الرد الجميل من الإحكام والدقة فى حُجَجِها المنطقية مما تتميز به سائر مؤلفات الغزالى الجدلية قد حَيَّر المؤلفين المسيحيين الواحد منهم بعد الآخر ، فلم يأنس أحدهم فى نفسه من القدرة والكفاية ما يمكنه من الرد عليها . فآثروا جميعاً التزام الصمت عنها . وهذا مما لم يسبق حدوثه نظراً لما احتدم فى القرون الأُولى من المجادلات الكثيرة التى تشهد بوفرة عدد المتجادلين أياً كانت النِحْلة التى ينتمون إليها حيث لم تكن لتعوزهم الحجج التى يدلون بها .

وعلى ذلك فإن مؤامرة الصمت التى تحيط برسالة الرد الجميل لا تكفى لإثارة الشك فى الإشارة الهامة التى أوردها ابن الطيب عن نسبتها إلى الغزالى . فهذا الكاتب ينتمى مباشرة للجيل التالى للغزالى ، ولم يكن فى وسعه وهو يكتب بالعربية بقصد الدفاع عن المسيحية فى تاريخ قريب هكذا من عصر الغزالى أن ينحله كتاباً ليس من تأليفه . إذ أنه لو كان قد صنع هذا لأثار ثائرة المسلمين ولكان قد وصلنا صدى لهذا الاحتجاج .

هذا وقد وردت الإشارة إلى الرد الجميل للغزالى فى رسالة لابن الطيب أسماها الرد على المسلمين وقد نشرها الأب سباط فى مجموعة

عشرين رسالة فلسفية ودفاعية لمؤلفين من العرب المسيحيين (القاهرة سنة ١٩٢٩ م) ولم يذكر ابن الطيب اسم الغزالى صراحةً إلا فى ذيل رسالته حيث قال : « وقد حكى هذا الرأى عنهم الإمام العالم أبو حامد محمد الغزالى فى كتابه المعروف بالرد الجميل » . ومع ذلك فقد أورد ابن الطيب فى صلب هذه الرسالة وهى الرد على المسلمين كثيراً من ردوده على اعتراضات الغزالى . وقد جاء فى صدر رسالته : « لما رَسَم لى مولاى . . . أن أجمع مَجْنِيَّةً من أمور الدين ... وأن أُجيب عن فصول سأل عنها بعض سادتنا المسلمين ، مستفهمين بها عما يقوله النصارى عن توحيد الجوهر وتثليث الأقانيم ، وكيف حَسُنَ أن يصفوا المسيح بالإلهية وشواهد إنسانيته ظاهرة جلية .... »

ويلاحظ أن هذه الرسالة لابن الطيب ابتداءً من مقدمتها تتفق مع الجو الخاص بالرد الجميل . ولكننا لا نعرف لِمَ لم يتكرر ذكر ابن الطيب للغزالى إذا كان قد خَصَّص رسالته للرد عليه ؟ ويبدو أنه شُغِل بالرد على الآراء التى كانت شائعة بين المسلمين ، وهى الآراء التى نشأت عنها رسالة الرد الجميل . ويتعذر علينا أن نؤيد ما يقابل هذا ، إذا نظرنا إلى إغفال المؤلفات الإسلامية ذكر رسالة الغزالى مما أشرنا إليه آنفاً . ويتضح مما تقدم أن الرد الجميل فيما ترجحه جميع الدلائل من تأليف الغزالى . وفى النقد الباطنى لمتن الرسالة ما يؤيد النتيجة التى وصلنا إليها .

وفى الحق إن مما يُحَيِّر القارئ فى قراءته الأُولى للرد الجميل ما يجده فيها من عُسْر العبارة ودقة التأويل والأُسلوب الذى يغلب عليه الغموض

والالتواء ومعاودات المؤلف الكثيرة لكى يُفْصِح عن فكرة ما حتى يتسنى له الاهتداء إلى تعبير مناسب لها . وليست هذه هى الطريقة التى اعتادها الغزالى فى كتاباته . ومع ذلك فإن فحصاً أكثر تعمقاً يكشف لنا فى الألفاظ الاصطلاحية والآراء ، بل فى الأسلوب نفسه عن مجموعة من الدلائل التى لا تدع أى شك فى نسبة رسالة الرد الجميل إلى مؤلفها . فهى تحمل دون ريب طابع الغزالى . وسنذكر فيما بعد تحفظاتنا فيما يجب فهمه من هذه النسبة . ولكن لننظر حالياً في الدلائل التى توضح فكر الغزالى فى هذه الرسالة .

إن المصطلحات التى التقطناها قليلة ولكنها قوية فى دلالتها . وأوجه التشابه بينها وبين ما جاء فى الرد الجميل تتضح بصفة خاصة فى كتاب تهافت الفلاسفة للغزالى . وها هو ذا تعبير بالغ الندرة : من خلع ربقة الإسلام خلوا بالكلية رِبْقَة الدين ، وفى التهافت ما يماثله . كما ورد فى فضائح الباطنية : انسلالهم من ربقة الدين . ويقول الغزالى فى الرد الجميل : لم ينبض لأحد منهم عِرْق العصبية . وفى التهافت ما يماثل هذا تقريباً فى العبارة : فلما رأيت هذا الْعِرْق من الحماقة نابضاً على هؤلاءِ الأغبياءِ . وفى الرد الجميل : مَعْرِض الخصوصية . وفى التهافت : فى مَعْرِض الْحِجَاج .

ومع ذلك فإن هذه الإشارات الاصطلاحية هى من الندرة بحيث لا تتيح لنا تكوين فكرة معينة . ولكن تشابه الأفكار بين ما جاء فى الرد الجميل ومؤلفات الغزالى هو أكثر ظهوراً . فللغزالى آراء أثيرة لديه ، يميل عادة إلى بسطها . كما أن هناك عبارات مألوفة نجدها دائماً فى جميع مؤلفاته ، منها قوله عن ماءِ الرجل وعصا موسى التى صارت

حية وإحياء الموتى ، وفى هذا أساس حِجاجة عن قيمة المعجزة . وهذه الآراء بسطها الغزالى فى الرد الجميل ، كما تحدث عن ماء الرجل وتكوين الجنين مما يدل على إلمامه بنظريات جالينوس وأرسطو . وفى مواضع مختلفة من تهافت الفلاسفة ما يماثل هذا حيث تكلم عن النُّطْفَة الحَالَّة فى الرحم . وهاجم الغزالى الفلاسفة واستنكر التقليد . وتستغرق مقدمة الرد الجميل هذه الانتقادات كما بسط مبادئه فى التأويل ولهذا نظير فى تهافت الفلاسفة . وسنتناول بالتفصيل هذه النقاط فى تعليقاتنا على المتن . وما نقوله هنا يكفى للتدليل على أن ما يحتويه الرد الجميل من آراء إنما هو من صميم أفكار الغزالى .

وسبق أن ذكرنا أن أُسلوب الغزالى فى الرد الجميل يشوبه الغموض والالتواء ، يعيد فيه المؤلف صياغة آرائه كأنما يحاول العثور على العبارة المناسبة . ومن المعروف أن الغزالى لم يكن ممن يحرصون على تنميق أساليبهم فالعبارة عنده ليست إلا كساءً لفكرته . وهى على هذا الأَساس تتميز بكل مالها من صفات ، ولذا كان الغزالى من كبار كتاب النثر . وإذا كان قد أعوزه الاهتمام بالدقة اللغوية فقد عالج العبارة التى يستخدمها علاجاً يدل على مهارته الفائقة . فَفِكْرُهُ يضيءُ جوانب اللغة التى ظلت عسيرة دهراً طويلاً فألانها وطوّعها وَفْق مشيئته .

ورسالة الرد الجميل كُتِبَت بأُسلوب غاية فى السهولة بلغ من مرونته أن شَابَهُ الغموض والاستغلاق ، نرى فيه ما لا حَصْر له من التقديم والتأْخير ، وحذف الموصول ، وإضمار ما يسوقه من الأَدلة . أَما إحالاته على الضمائر التى يَسْهُل فى العربية احتمال إشارتها إلى معنيين

مختلفين فهى حقاً من الألغاز الْمُعَمَّاة . ويبدو من العسير أن ننسب إهمالاً كهذا إلى الغزالى ، فليس فى هذه الظاهرة ما يذكرنا بالطريقة الحية البارعة التصوير التى يمتاز بها جمال كتابات حجة الإسلام . بيد أن لدينا فى الرد الجميل أسلوب مفكر مستغرق فى النظريات يغلب عليه الجفاف والتجريد . وأساويه فى هذا الصدد أشبه بنظيره فى كتابه الآخر تهافت الفلاسفة . وانضف أخيراً محاولاته المتتالية فى الرد الجميل للتعبير عنفكرته كأنما يكدّ للوصول إلى العبارة المناسبة . بدلاً من عباراته الرصينة المحكمة التى تتسم بها سائر مؤلفاته .

ومع ذلك ففيما يلى ما أصدره من حكم قاسٍ على طريقة الغزالى وكتاباته ابن سبعين الغافقى[1] أحد أعلام المفكرين المسلمين وذلك

(١) هو قطب الدين أبو محمد عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر الإشبيلى المرسى المتوفى سنة ٦٦٨ هـ ترجم له ابن شاكر فى فوات الوفيات (بولاق سنة ١٢٨٣ هـ حـ ١ ص ٣١٥ : ٣١٧) وقال كان صوفياً على قواعد الفلاسفة وله كلام كثير فى العرفان وتصانيف وله أتباع يعرفون بالسبعينية . وكان من القائلين بوحدة الوجود . ونقل الذهبى عن شيخه تقى الدين ابن دقيق العيد أنه قال : جلست مع ابن سبعين من ضحوة إلى قريب الظهر وهو يسرد كلاماً تعقل مفرداته ولا تعقل مركباته . هذا وقد درس ابن سبعين العربية والآداب بالأندلس ثم انتقل إلى سبتة وجال فى بلاد المغرب ثم رحل إلى المشرق وحج حججاً كثيرة وتوفى بمكة . ومن مؤلفاته كتاب بد العارف . ولما وجه الإمبراطور فريدريك الثانى حوالى منتصف القرن الثالث عشر الميلادى (أى منتصف القرن السابع الهجرى) عدة مسائل فلسفية لعلماء المسلمين فى سبتة انتدب خليفة الموحدين ابن سبعين للإجابة عنها . وقد نشرت الترجمة الفرنسية لإجابات ابن سبعين فى المجلة الآسيوية (السلسلة السابعة م ١٤ ص ٣٤١ وما بعدها) .

وله ترجمة مختصرة فى البداية والنهاية لابن كثير (حـ ١٣ ص ٢٦١) كما ترجم له ابن العماد فى شذرات الذهب (حـ ٥ ص ٣٢٩ : ٣٣٠) نقل جلها من ترجمة عبد الرءوف المناوى لابن سبعين وذلك فى كتابه : الكواكب الدرية فى طبقات السادة الصوفية . وهناك نبذة موجزة عنه فى كتاب دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام (الترجمة العربية القاهرة سنة ١٩٣٨ م ص ٢٦٩) ومثلها فى مادة ابن سبعين فى الموسوعة الإسلامية (الترجمة العربية م ١ ص ٣٠٦ (ع)

بعد قرن من وفاة الغزالى إذ قال : « أما فيما يتعلق بالغزالى فإن كتاباته عبارة عن لغة ينقصها الأُسلوب ، وجَرْس يعوزه التعبير وخلط بين المتناقضات واستطرادات تنأَى به عن الموضوع الذى يتناوله . فهو تارةً من الصوفية وطوراً من الفلاسفة ، وفى حالة ثالثة من الأَشاعرة ، وفى حالة رابعة من الفقهاء وفى حالة خامسة يسترسل فى موضوعات شتى . وإدراكه فى العلوم أَوْهَى من خيط العنكبوت . وَيَصْدُق هذا على صلته بالصوفية ، فهو ينخرط فى صفوفهم مضطراً لا يدفعه إلى ذلك سوى مجرد الرغبة فى التَّعَلُّم . وقد خَالَ أَنه يرى بعض الرُّؤَى التى تخطر بذلك الذى يعيش فى عزلة فتوهم أَنها رُؤًى صحيحةٌ[1] .

انظر كتاب بُدّ العارف[2] لابن سبعين مخطوطة برلين ورقة ٣٨ وما بعدها وقد اقتبسنا هذه الفقرة من مقال للأُستاذ ماسينيون أسماه : « ابن سبعين والنقد السيكولوجى فى تاريخ الفلسفة الإسلامية » ، فى مجموعة البحوث المؤلفة فى ذكرى هنرى باسيه Basset (باريس سنة ١٩٢٨ م ص ١٢٦) .

وكتب طاشكبرى زاده المتوفى سنة ٩٦٨ هـ - ١٥٦٠ م فى كتابه مفتاح السعادة (طبعة حيدر أباد سنة ١٣٢٩ هـ حـ٢ ص ٢٠٧ : ٢٠٨)

---

(١) ترجم الأب شدياق هذا النص إلى الفرنسية وترجمناه بدورنا إلى العربية ولم يتيسر لنا إثبات النص العربى المنقول من كتاب بد العارف . (ع) .

(٢) ورد عنوان هذا الكتاب فى فوات الوفيات طبعة بولاق (حـ ١ ص ٣١٦) « لابد للعارف منه ». وفى طبعة محيى الدين عبد الحميد لكتاب فوات الوفيات (القاهرة سنة ١٩٥٣ م حـ ١ ص ٥١٨) : « مالابد للعارف منه . ». وصواب العنوان مع تكملته : « بد العارف وعقيدة المحقق الكاشف وطريق السالك المتبتل العاقف . » (ع)

يقول : « ومن كلام حُسّاده فى حقه ما يشاهدون فى كلامه من الخلل من جهة النحو لكنهم لا يعرفون أنه لا يُعَيَّر به إذ لم يكن قصده إلا المعانى وتحقيقها دون الألفاظ وتلفيقها ، (على أنه أنصف من نفسه واعترف بأنه لم يمارس ذلك الفن واكتفى بما كان يحتاج إليه فى كلامه[(١)]). على أنه كان يؤلف الخُطَب بالعبارات التى يعجز الأُدباءُ الفُصَحاءُ عن أمثالها[(٢)] .

وقد حملتنا هذه الاعتبارات على افتراض أن هذه الرسالة من تأليف الغزالى ، وإن لم تكن مع ذلك من قلمه ، وهى تأليف عاجل قام به إبان إقامته القصيرة فى الإسكندرية . وقد أملاها الغزالى أو ألقى مادتها لمجموعة صغيرة من المستمعين ، وكانت مراجعها مبسوطة أمامه من نصوص إنجيلية أو رسائل جدلية سبق تأليفها ، استخدمها كمواد يرجع إليها . وكان بعض المستمعين يقيد مذكراته على عجل ثم يعرضها على الغزالى لإجازتها ، وهذه هى الطريقة العربية القديمة لما يسمى بالأمالى .

وهذا يفسر لنا نواحى الضعف التى سبق أن أشرنا إليها . فهذه العبارات المضطربة المكررة هى بِلُغَة الحديث أشبه منها بلغة

---

(١) تكملة النص الذى نقله الأب شدياق من كتاب مفتاح السعادة لطاشكبرى زادة (ع) .

(٢) هذه الفقرة نقلها طاشكبرى زادة مع الزيادة والإختصار من كتاب طبقات الشافعية للسبكى (حـ ٤ ص ١١٠) ولفظ السبكى : « ومما كان يعترض به عليه وقوع خلل من جهة النحو يقع فى أثناء كلامه وروجع فيه فأنصف من نفسه واعترف بأنه ما مارس ذلك الفن واكتفى بما يحتاج إليه فى كلامه مع أنه كان يؤلف الخطب ويشرح الكتب بالعبارات التى يعجز الأدباء والفصحاء عن أمثالها وأذن للذين يطالعون كتبه فيعثرون على خلل فيها من جهة اللفظ أن يصلحوه ويعرفون أنه لم يكن قصده إلا المعانى وتحقيقها دون الألفاظ وتلفيقها » .

هذا ويلاحظ أن السبكى بدوره نقل هذا عن ترجمة عبد الغافر الفارسى للغزالى فى كتابه السياق لتاريخ نيسابور . (ع) .

الكتابة ، نستشف منها جهد مرتجلها الذى يحاول تقييد أفكاره بتقريباته المتتالية قبل أن يصل إلى التعبير الذى يرتضيه . هذا بالإضافة إلى تقييد عاجل يقوم به أحد تلاميذه الذى يحرص مع ذلك على المحافظة على فكرة أستاذه . وهكذا نفسر ما نجده من نواحى النقص فى المتن الذى يحتفظ مع ذلك بطابع تفكير الغزالى . ولذا يمكننا القول بأن الرد الجميل هو من تأليف الغزالى وإن لم يكن مع ذلك من قلمه .

الفصل الثاني

البيئة

الظروف المحلية والتاريخية

بعد أن قررنا صحة نسبة الرسالة إلى الغزالى نمضى إلى دراسة ظروف تأليفها : أين أُلِّفت ومتى ولماذا ؟ لا مناص من القول بأن تأليف الرد الجميل كان فى مصر بالإسكندرية كما سبق أن أشار إلى ذلك الأستاذ ماسينيون فى مجلة الدراسات الإسلامية (الكراسة الرابعة ص ٥٢٥) . وليس لدينا فى الواقع أى دليل مباشر يؤيد هذا . غير أن متن الرسالة يتضمن من الدلالات ما يؤدى إلى استخلاص هذه النتيجة ، وأبرزها ما يزودنا به استشهاد الغزالى بالعبارة القبطية المكتوبة بأحرف عربية . وقد ناقش الغزالى ما جاء فى مقدمة إنجيل يوحنا . ويبدو أنه توقف أمام العبارة : « والكلمة صنعت جسداً »[1] Et verbum caro factum est فلجأ إلى النص القبطى لكى يتخلص من إشكالها . ولم تكن الترجمة العربية عن النص القبطى دقيقة إذ أن الفعل فى الأصل « صنع » وليس « صار » . وسنتناول هذا الموضوع فيما بعد فى مذكرة تالية .

---

(١) إنجيل يوحنا الإصحاح الأول عدد ١٤ وهذه هى الترجمة الحرفية للأصل الإغريقى . وهى فى الترجمة الإنجليزية المعتمدةالتى تمت فى عهد جيمس الأول ملك إنجلترة فى سنة ١٦١١ م and the word was madeflesh وكذلك فى الترجمة الفرنسية للعهد الجديد التى قام بها لوى سيجون L. segond وهى Etla parole a été faite chair . ومع ذلك فهى فى الترجمة العربية الأمريكية للكتاب المقدس المطبوعة فى نيويورك سنة ١٨٦٧ م هى « الكلمة صارجسداً. مما يدل على أن الخلط بين صنع وصار فى الترجمة العربية لايزالقائماً .(ع)

ويكفى أن نقول هنا فى هذا الصدد إن استخدام ألفاظ قبطية فى تفسير نصوص الكتاب المقدس يدل على وجود بيئة لغوية قبطية كانت علاقاتها مع العالم الهلنستى[1] قد انقطعت منذ زمن طويل ، ويشير هذا إلى مصر الإسلامية فى القرن الثانى عشر الميلادى (أى القرن السادس الهجرى) حيث لم يبق من أثر للغة القبطية سوى استخدامها فى أداء الطقوس والعبادات المسيحية .

وقد زودتنا نقول الغزالى من النصوص الإنجيلية بدليل آخر يقارب هذا فى أهميته ، فهذه الاستشهادات مع ما يصحبها من إشارات نراها تتفق مع نصوص الأناجيل العربية فى مصر وتقسيماتها إلى فصول (أو إصحاحات) مما هو خاص بالكنيسة القبطية . وسنتناول على حدة هذه المسألة فى مذكرة تالية .

وهذه الرسالة فى جملتها تعد من وجهة نظر عامة موجهة فى الأغلب ضد اليعاقبة . فمذهب هؤلاء هو الذى يهدف إليه الغزالى فيما يبدو عندما يتكلم عن المسيحية عموما . ويلاحظ هذا فى تأكيده بطلان المقارنة بين النفس والبدن التى كثيرا ما عمد اليعاقبة إلى استخدامها وإساءة استخدامها فى لغتهم اللاهوتية . وينطبق هذا أيضا على « المادة الثالثة » التى تمثل مذهب التجسد . بيد أن ما يدل على يعاقبة مصر هو عرض الغزالى لمذهب التثليث والتكافؤ الثلاثى

---

(١) يقصد بالعصر الهلنستى الفترة التى تبدأ من زمن الإسكندر ومابعده . وهى الفترة التى تعرضت فيها الثقافة الإغريقية لمؤثرات أجنبية أما العصر السابق لهذا فيسمى العصر الهلينى الذى لم تتأثر فيه هذه الثقافة بتلك المؤثرات . والهلينيون هم الإغريق . ويمكن تسمية العصر الهلنستى بالعصر المتهلن (ع) .

الخارق ، المعروف فى تاريخ العقيدة المسيحية وهو : العقل والعاقل والمعقول . وهذه كانت الطريقة الشائعة لِعَرْض عقيدة التثليث بين القبط فى مصر ، ودليلنا عليها كتاب : « مصباح الظلمة وإيضاح الْخِدْمة » لأَبى البركات بن كَبَر . وقد جاء فيه :

« إن البارى تعالى يوصف بأَنه عقل وعاقل ومعقول . فصل فى معنى العقل والعاقل والمعقول : العقل له ثلاثة منازل : بذاته يسمى عقلاً ، وبتصرفه يسمى عاقلا ، وبكونه فى الغاية من عقله يسمى معقولا . فبالأَول يدعوه النصارى أباً ، وبالثانى يدعونه ابناً ، وبكونه فى الغاية من عقله يدعونه روحا » .

وهذا الكتاب الموسوعى كتبه مؤَلفه بعد الغزالى بقرنين من الزمان . ويبدو أَن المذهب اللاهوتى لابن كَبَر مستوحى من الصَّفِىّ أبى الفضائل بن العَسَّال الذى كتب فى القرن الثالث عشر الميلادى (أى القرن السابع الهجرى) وكانت المذاهب القبطية قد جمدت ولم تتطور منذ عدة قرون . وإنا لنستعين بالدليل المستمد من الرد الجميل لإثبات قِدَم هذا البحث النظرى فى عقيدة التثليث فى الكنيسة القبطية . وسبق أَن ورد هذا فى رسالة أُخرى لكاتب من كتاب القرن العاشر الميلادى (أى القرن الرابع الهجرى) وهو أَبو على عيسى بن إسحق بن زَرْعَة نشرها الأَب سباط فى مجموعة عشرين رسالة .

وفى مقدورنا أَيضاً أَن نستخرج حُجة سلبية من التوافق التام بين المصطلحات التى استخدمها الغزالى فى الرد الجميل وتلك التى وردت فى مؤلفات الكتاب العرب من رجال الكنيسة القبطية منذ

عهد ساويرس بن المقفع إلى عهد أبي البركات بن كَبَر ، ونذكر منها كلمات : امتزاج واختلاط وحقيقة وتركيب . جاء فى كتاب « الجوهرة النفيسة فى علوم الكنيسة » لابن أبي زكريا المعروف بابن سِبَاع (فى مجموعة كتابات الأباء الشرقيين المجلد ١٦ ص ٧١٤) :

« واتخذ له منها (أى من مريم العذراء) جَسَداً كاملاً ... واتحد به وجعله معه بلا اقتران ولا اختلاط ولا امتزاج » . وقد ورد هذا فى مواضع مختلفة من مصباح الظلمة لابن كَبَر . ولنقارن ذلك بما جاء فى رسالة ابن الطيب : « بأَن الله إله واحد ، وأَن الأَب والابن والروح القدس أَوصاف لذاته الواحدة ... إن البارى تعالى جوهر واحد يوصف بصفات الكمال وإنه يوصف بثلاثة أَوصاف بثبوتية ذاتية » .

وهذا فى مجموعه يؤيد النتيجة التى وصلنا إليها وهى أَن الرد الجميل أُلِّف فى مصر ، ونحن لانقطع بأَن تأْليفه كان فى الإسكندرية ولكنا نرجح ذلك على اعتبار المكانة الهامة التى كانت تشغلها هذه المدينة فى جميع المجادلات الخاصة بالمسيحية القديمة ، وهى التى احتفظت بها فى العصر الذى نحن بصدده .

ولكن متى زار الغزالى مصر؟ يحدد ماسينيون هذه الرحلة بعد استيلاء الصليبين على بيت المقدس فى سنة ١٠٩٩ م (٤٩٢ هـ) . وكان الغزالى آنذاك قد اعتزل عمله فى المدرسة النظامية ببغداد منذ سنة ١٠٩٥ م (٤٨٨هـ) . وكان قد هجر التدريس طلباً للطمأْنينة

النفسية من الشكوك التى ساورته . فأخذ يتجول عشر سنوات[(١)] بحثاً عن مكان يعتزل فيه فذهب إلى دمشق ومكة ثم اتجه إلى بيت المقدس . ولكن البلدة الأخيرة كان قد استولى عليها الصليبيون . فمضى فى أسفاره إلى مصر و كان ذلك فى أواخر القرن الخامس الهجرى[(٢)] .

وكانت مصر منذ سنة ٣٥٨ هـ (٩٦٩ م) خاضعة للفاطميين الذين نشروا بها مذاهب الفرقة الإسماعيلية وسبق هؤلاء الإخشيديون ، الذين أظهروا قدرا كبيرا من التسامح نحو المسيحيين ، وسار على هذه السياسة الخليفة الفاطمى المعز لدين الله الذى كان يميل إلى عقد مجالس عامة للمناظرة بين المسيحيين والمسلمين ، وتابعه فى ذلك ابنه العزيز بالله . ولم يطرأ أى تغيير على هذه السياسة . وقد خصص المقريزى فى خططه فصلين عن الكنائس المسيحية والأديرة وأفصح عن حسن التفاهم بين المسلمين والقبط .

ولم يتعكر هذا الصفاءُ إلا فترات نادرة سواء بسبب جَوْرَ الحكام أو جنون الخليفة الحاكم بأمر الله ، أو طمع بعض الموظفين أو بسبب تعصب العامة . وقد كان حكم الخليفة الحاكم قاسيا إزاء القبط ، ثم جاء الظاهر (٤١١ هـ — ٤٢٧ هـ) الذى نعم المسيحيون

---

(١) الصواب إحدى عشرة سنة من سنة ٤٨٨ هـ إلى سنة ٤٩٩ هـ كما أوضح الغزالى فى المنقذ (ع) .

(٢) فى الأصل : فى نهاية القرن الحادى عشر الميلادى أى سنة ١٠٩٩ م وهى السنة التى استولى فيها الصليبيون على بيت المقدس وتوافق سنة ٤٩٢ هـ وقد آثرنا إثبات التاريخ الهجرى لزيادة المدة التى يحتمل فيها زيارة الغزالى للإسكندرية إلى تاريخ عودته لنيسابور فى سنة ٤٩٩ هـ (ع) .

فى عهده بالهدوء لفترة قصيرة . ثم جاءت خلافة المستنصر بالله التى استغرقت سنين طوالاً (٤٢٧ هـ – ٤٨٧ هـ) . وكان وزيره اليازورى قد اضطهد المسيحيين فقتله الخليفة فى سنة ٤٥٠ هـ [١] وتولى الخليفة الآمر [٢] (٤٩٥ هـ – ٥٢٥ هـ) الذى كان صديقاً للرهبان وكثيرا ما زار أديرتهم . وكان أبو نجاح المسيحيى من خواص كتابه [٣] .

هذه هى الخطوط العريضة للبيئة الدينية التى استقبلت الغزالى فيما بين سنتى ٤٨٩ هـ و ٤٩٦ هـ . فقد كانت بيئة سادها الاتجاه الحُرّ فى المواقف والآراء ، مع الحرية المطلقة فى المناقشة . وقد عرف القبط كيف يستفيدون من ذلك . ومنذ قرنين من الزمان زاد استعمالهم للغة العربية ، ونبغ منهم كُتَّاب ، أفذاذ من أمثال ساويرس بن المقفع وسعيد بن البطريق [٤] . وقد كلفه الخليفة تكليفاً رسمياً بالرد على المسيحيين كما أفصح عن ذلك فى كتابه المنقذ من الضلال [٥] وكان قد سبق له أن رَدَّ على التعليمية وَلَعَلَّ الخليفة هو المستنصر [٦]

---

(١) انظر الإشارة إلى من نال الوزارة لابن منجب الصيرفى ص ٤٠ : ٤٥ وخطط المقريزى طبعة المليجى حـ ٢ ص ١٧٠ (ع) .

(٢) قبل الآمر المستعلى الذى تولى الخلافة من سنة ٤٨٧ إلى ٤٩٥ هـ ولعل زيارة الغزالى لمصر حدثت فى عهد الآمر (ع) .

(٣) خطط المقريزى حـ ٤ ص ٧٧ (ع) .

(٤) سعيد بن البطريق المتوفى فى سنة ٣٢٨ هـ وهو صاحب كتاب فى التاريخ اسمه نظم الجوهر (ع) .

(٥) لم نجد هذا التكليف فى كتاب المنقذ (ع) .

(٦) لايمكن أن يكون الخليفة المشار إليه هو المستنصر لأنه توفى سنة ٤٨٧ هـ عندما كان الغزالى يقوم بالتدريس فى نظامية بغداد التى تركها سنة ٤٨٨ هـ (ع) .

أو الآمر وإذا لم يكن هناك من الخلفاءِ من دَعَاهُ لمجادلة المسيحيين فلعل جمعاً من المسلمين تقدموا إلى الغزالى لمعاونتهم بعلمه فى الرد على المسيحيين .

وقد صنع الغزالى هذا فى الرد الجميل . ويعد الموقف المتشدد الذى اتخذه فى رده ظاهرة جديدة فى تاريخ الجدل الإسلامى . فقد نبذ الحجج القديمة التى كانت متداولة حتى ذلك الوقت كالنعى على المسيحيين مثلاً بأن كتبهم مُحَرَّفة . فهذه من الأسلحة الكليلة التى كانت فيما يبدو ، مع ما تحدثه من عجيج لا تؤثر كثيراً فيمن توجه إليهم ، فأراد الغزالى أن ينازل المسيحيين فى صميم ميدانهم وبنفس أسلحتهم[1] فاستعان بفحص مصادرهم التى يستندون إليها.

وهذه الجسارة جديرة بعَلَم من أعلام المسلمين كالغزالى . فهل كان هو الباعث الأول على هذه الحركة ؟ إن جهلنا بالمؤلفات الجدلية المصرية لايسمح لنا بإبداء رأى قاطع فى هذا الصدد ، بل إن رسالة الرد الجميل ذاتها كانت مهملة فى زوايا النسيان قبل أن يجذب ما سينيون أنظار الدوائر العلمية إلى وجود إحدى مخطوطاتها . ومع ذلك فهناك من مختلف الدلائل ما يحملنا على القول بأن الغزالى لم يكن مبتكرا فى هذا الصدد وذلك دون أن نغمطه حقه أوننكر فضله .

فنى كل من العصر والبيئة التى كتب فيها الغزالى رسالته دُوِّنت المؤلفات الجدلية عند الفريقين وصار لأصحاب العقيدتين مجموعة

---

(١) هذا ينقض مايزعمه الأب شدياق من تسليم الغزالى بنصوص الإنجيل . (ع) .

من الحجج الدامغة يستخدمونها فى جدالهم . فهل استعان الغزالى بهذه الحجج دون أن يقوم ببحث خاص من جانبه ؟ إن لدينا من الأسباب ما يحملنا على القول باستعانته بالحجج السابقة .

وفى مقدمة هذا ما أورده الغزالى عن مذهب الملكية فى الورقة ٢٧ وجه من رسالة الرد الجميل وما بعدها ، وهو بيان يتسم بنقل صحيح ، كعادة الغزالى فى سائر نقوله ، لو أننا أضفنا صيغة النفى بدلاً من صيغة الإثبات ، فقلنا : ما أخِذت بدلاً من أُخِذت ، ولم يصدر الخطا عمن نسخ الرسالة فيما بعد ، بل يرجع ذلك إلى الغزالى كما ثبت من رده عليه . وإن خطأً من هذا النوع يُغَيِّر من معالم مذهب الملكية ، ويتعذر نسبته إلى معلومات مباشرة أو شفوية تلقاها المؤلف ، بل يرجع إلى حذف أجراه أحد النُساخ عن طريق الإهمال فى وثيقة كانت من مراجع الغزالى .

وهناك مثال آخر عن مراجع غير دقيقة رجع إليها الغزالى كما فى الاستشهاد الذى أورده نقلاً عن إنجيل يوحنا (إصحاح ١٥عدد ١) « أنا كرمة الحق وأبى هو الغارس كل غُصْنٍ فى » . ولم يضف الغزالى العدد التالى (وهو : « كل غصن فىّ لايأتى بثمر ينزعه)[١] ،

---

(١) هذه الترجمة غير دقيقة ولفظها فى الترجمة العربية الأمريكية (نيويورك سنة ١٨٦٧ م) « أنا الكرمة الحقيقية وأبى الكرام كل غصن فى لايأتى بثمر ينزعه وهى تماثل النص الإنجليزى فى الترجمة المعتمدة وهو : - I am rhe tiue vine and my Farher is the husbandman. every branch in me that beareth no fiuithetaketh. away وتماثل أيضاً الترجمة الفرنسية وهى . - Je suis le vrai cep, etmon Pére estle vigneron. Tout sarment qui esten moi, et qui ne porte de fruit, it le ıetranche.

(ع) .

مما شَوَّه النقل . وهذا البتر هو مِمّا يتعذر نسبته إلى الغزالى ، والأَوفق أَن نرجع إلى الافتراض الذى سبق لنا ذكره ، وهو استناد الغزالى إلى مراجع غير دقيقة . ويبدو من جهة أَخرى أَن الاستشهادات من الأَناجيل التى تدل بسبب كثرتها ودقتها على أَن الغزالى رجع إليها مباشرة ، تفضى بنا إلى نتيجة مخالفة لما ذكرنا . فهذه النقول عديدة ومتنوعة . وهى تشير إلى أَن أَسفار العهدين القديم والجديد كانت آنذاك مأْلوفة ، وعلى ذلك فإِنا لانبالغ إذا قلنا باطلاع الغزالى عليها فالغزالى لايعطينا هذا الانطباع عن اطلاعه على النصوص المسيحية المقدسة فى أَى كتاب آخر من مولَّفاته . ومع ذلك يمكن أَن نقرر بأَنه تصفح الأَناجيل تصفحاً عاجلا فى مواضع سبق أَن حَدَّدها قبل تأْليف رسالته ليستند عليها فى رده .

يؤيد هذه النتيجة بعض النقول التى أَوردها الغزالى فى الرد الجميل بلغة غير العربية ، إذ أَورد نصاً بالعبرية مكتوباً بأَحرف عربية عن موسى من سفر الخروج « إصحاح ٤ عدد ٦ » . وكذلك فى موضوع « الكلمة صنعت جسداً » إذ أَورد النص القبطى مكتوباً بأَحرف عربية وأَخذ فى مناقشته ، ويبدو من المرجح أَن الغزالى لم يكن يعرف القبطية ، كما كان لايعرف العبرية . وأَغرب ما فى حِجاجه الذى استند فيه على المفردات الأَعجمية اقتناعه بأَن النص القبطى يساعد فى إبطال حجج المسيحين . ويتعذر علينا أَن ننسب هذا إلى عقل يقظ كعقل الغزالى . وقد يرجع هذا إلى حجج أَدلى بها المرتدون عن المسيحية ، وهى حجج قديمة راجت فى الأَوساط الإِسلامية واستخدمها الغزالى دون أَن يتجاوزها استكمالاً لبحثه .

ولقد استرعى نظرنا عند الرجوع إلى عدد كبير من المؤلفات الجدلية الخاصة بهذا العصر ، وأغلبها لايزال مخطوطاً ، أن يردد مؤلفوها دائماً نفس هذه الحجج . ومن المؤلفين الذين يكثرون من الاستعانة بالكتاب المقدس أبو البقاء صالح بن الحسين الجعفرى فى كتابه الذى أسماه : « تخجيل من حَرَّف التوراة والإنجيل » (مخطوطة فى المتحف البريطانى قسم الإضافات رقم ٦٦١ و ١٦) . ومع أن مؤلفها عاش فى قرن تال لعصر الغزالى – سنة ٦١٨هـ – فإنه لم يستق مادته من رسالة الغزالى . وقد أفصح الجعفرى فى كتابه عن اطلاعه على جميع كتب المسيحيين المقدسة للاستعانة بها فى الرد عليهم . وتدل نقوله من العهدين القديم والجديد على أن اطلاعه عليها كان أَتَمّ من اطلاع الغزالى ، ومع ذلك فليس فى كتابه من قوة الحجة ونفاذ البصيرة ما يتجلى لنا فى رسالة الرد الجميل .

ولا يشير الغزالى فى أى موضع آخر من مؤلفاته إلى أنه رجع مباشرة إلى كتب المسيحيين المقدسة عند حديثه عن عيسى عليه السلام ، وإيراده للمأثور من أقواله . فهذا العمل قد يكون فذا إلى الحد الذى يحمله على الإشادة به . بيد أنه فى سائر مؤلفاته وفى الإحياء نفسه الذى كتب جانبا منه بعد الرد الجميل ، يبدو أنه عرف عيسى والأناجيل طبقا لما جاء فى المصادر الإسلامية . هذا والأقوال المروية عن عيسى عليه السلام والتى أوردها الغزالى فى الإحياء ، جمعها آسين بلاثيوس فى كتاب أسماه Logia et Agrapha ونشره فى مجموعة كتابات الآباء الشرقيين فى المجلدين الثالث عشر والتاسع عشر .

وتحملنا هذه الاعتبارات على القول بأن الغزالى فى رسالة الرد الجميل لم يبتدع طريقة جديدة فى رده على المسيحيين ولكنه استخدم الوثائق السابقة . وهذا الافتراض مع ذلك لايغض من مكانته ، فلا يزال الغزالى هو ذلك المفكر العظيم الذى نعرفه والذى ترك أثرا لا يُمْحَى فى كل ما تناول من موضوعات .

وما استمده الغزالى من حجج مسلمى مصر إنما كان عبارة عن مراجع لاتعرف أسماءُ أصحابها . بيد أنه عرف كيف ينفث فى هذه الحجج التى استخدمت طوال عدة قرون فى المجادلات الدينية قوة جديدة أضفى عليها من منطقة المحكم الرصين ما يكفل له الفوز على المسيحيين . ولا شك أنه أول من جمع هذه الحجج فى رسالة منسقة من هذا النوع .

وعلينا أن نبادر مع ذلك إلى القول بأن عمله ليس جديداً فدراسات الآنسة مرغريت سميث قد ألقت ضَوْءاً على حجة الإسلام لم يكن فى الحسبان . وذلك عندما أشارت إلى اقتباساته العديدة من سلفه الحارث بن أسد المُحَاسِبى (المتوفى سنة ٢٤٣ هـ) . وهى اقتباسات لم تقتصر على أفكار المحاسبى وحدها وإنما شملت عباراته وأسلوبه (انظر كتابها : صوفى قديم من صوفية بغداد ، لندن سنة ١٩٣٥ م الفصل ١٤ وعنوانه : أثر المحاسبى فى الغزالى ص ٢٦٩ : ٢٩١) وقبل ذلك أشار الأستاذ ماسينيون فى كتابه عن الحلاج (جـ٢ ص٩٢٦ وما بعدها) إلى اعتماد الغزالى على سلفه ونقله عن كتاباتهم حيث أوضح أثر الحلاج والمحاسبى وأبى طالب المكى (المتوفى سنة ٣٨٦ هـ)

فى فصل عقده بهذا العنوان . ولعل مما سيعنى به النقد مستقبلا أن الغزالى لم يبتكر شيئاً جديداً بقدر إجادته هضم ما تناثر من كتابات سلفه ، وتأليفه بين ما عبّروا عنه تأليفاً عجيباً .

***

ولنضف إلى ذلك أننا حاولنا جاهدين أن نعثر من جانبنا على المؤلفات العربية التى كتبت فى مصر والتى كانت من مصادر الغزالى فى وضع ما ساقه من الحجج فى الرد الجميل فعُنينا ببحث المصادر التى ذكرها شتينشنيدر وپرييه Perrier والمجموعة الثمينة لكتابات الآباء الشرقيين . وقمنا بأبحاث عديدة فى مكتبات باريس ولندن وميونخ وفينا وبرلين دردن وغوطا ولَيْدن . بيد أننا لم نظفر بشىء يعتد به . ويصدق هذا أيضاً على نتائج استفساراتنا من مكتبة الفاتيكان التى تفضل بها الأب لانتشوت Lantschoot والأستاذ جراف Graf .

الفصل الثالث
موقف الغزالى

هذه الرسالة الصغيرة ليست كما ذكرنا من قلم الغزالى مباشرة ولكنها مع ذلك تحمل طابعه المميز . وعلينا تبعاً لذلك أن ننسبها إليه . وكيفما كانت حقيقة أمرها فإنها تعد من الجهود الشاقة التى يضطلع بها مسلم حيث يبدأ بما يؤمن به المسيحيون لكى يقرر أن المسيح نبى من الأنبياء لايزيد شيئاً على صفة النبوة . ولم يكن هذا ممكناً فى غير تلك البيئة الإسماعيلية النازعة إلى التأليف والتلفيق بين مختلف النحل والمذاهب . وهى البيئة التى سيطرت على مصر لفترة طويلة .

ولم يكن عقل الغزالى وبصيرته النافذة مما يمكن إغفاله فى هذا الصدد . ويبدو لنا جلياً كم يستحق اللقب الذى أطلق عليه وهو حجة الإسلام ، ذلك لأنه كما سنرى ظل مسلماً صادقاً العقيدة صحيح الإيمان ، فقد أراد قبل كل شىء أن ينال من خصومه فلم يلجأ فى نقاشه معهم إلى أن يلقى عليهم خطاباً مطولاً . فالمسيحيون يستندون فى تأييد عقيدتهم على براهين مستمدة من كتبهم المقدسة فليكن ذلك وليناضلهم فى عَرينهم وصميم ميدانهم ، وليبتعد بذلك عما دَرَج عليه المسلمون من تقاليد فى جدالهم مع المسيحيين ، وليعمد من جهة إلى الاستشهاد بفقرات من كتبهم تؤيد دعواه ، ومن جهة أخرى يأتى بما يناقضها لكى يثبت بطلان تأويلهم الحرفى للنصوص .

ثم يتابع الغزالى خصومه فى استدلالاتهم العقلية التى يعتصمون بها لتبرير طريقتهم فى فهم كتبهم ، ثم يستعرض المذاهب المسيحية المختلفة لإظهار تهافتها وبطلانها . فإلهية المسيح هى عنده مما يتعذر إثباته لابطريق الوحى ولا بطريق العقل . ثم يختم بحثه أخيرا بنقاش مطول عن « كن فيكون » لمناسبة ما جاء فى الآية القرآنية ١٧١ من سورة النساء : « يا أهل الكتاب لا تغلوا فى دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه » . فيفسر معنى « كلمة » هنا بأنها لا تفيد تلك الدلالة الشخصية التى ينسبها إليها المسيحيون .

* * *

وإذا كان علينا أن نصف هذا النقاش فإنا نقول إنه ينم عن صدق الغزالى وإخلاصه ، وليس هذا بالجديد فيما يكتبه الغزالى أو يصدر عنه . فهو يحكى لنا عن نفسه فى كتابه المنقذ من الضلال (ص ٧٩ طبعة القاهرة سنة ١٩٥٢ م) الانتقادات التى وجهها إليه أصدقاؤه لأنه أورد بياناً دقيقاً لمذهب خصومه مما يؤدى إلى كسب أنصار له ، إذ قال : « فجمعت تلك الكلمات ورتبتها ترتيباً محكماً للتحقيق واستوفيت الجواب عنه حتى أنكر بعض أهل الحق على مبالغتى فى تقرير حجتهم ، وقالوا : هذا سَعْىٌ لهم فإنهم كانوا يعجزون عن نصرة مذهبهم بمثل هذه الشبهات لولا تحقيقك لها وترتيبك إياها . وهذا الإنكار من وجه حق » .

وهذا الإخلاص الجديد بالإعجاب نلمسه أيضاً فى الرد الجميل الذى يحاول فيه الغزالى أن يستخرج من الأناجيل الحجج التى يرد بها على المسيحيين ، وذلك فى نطاق ما جاء فى القرآن الكريم . فعقيدة الصلب التى ينكرها يستند إليها فى الرد عليهم . ولنفس السبب يترك جانباً بعث المسيح الذى يعده المسيحيون من حججهم القوية فى الدفاع عن عقيدتهم ، وكذلك معجزاته ومنها إحياؤه الموتى .

والمبدأ الذى يسترشد به الغزالى فى تفسيره هو أيضا مما يتفق والعقيدة الإسلامية . فهو يتشدد فى تنزيه البارى عز وجل ، ويستبشع أى خلط أو امتزاج بين اللاهوت والناسوت . وهذه هى حجته الدينية . أما إمكان وقوع التجسد الإلهى فيعده منذ البداية أمرا منكرا ، ويؤكد بطلانه من وجهة النظر العقلى بسبب تهافت الفروض التى يقول بها المسيحيون . وحجته تدور على أمرين : الاستحالة اللاهوتية والاستحالة الفلسفية . وتنحصر براعته فى استخراج الأدلة من كتابات المسيحيين المقدسة والعمل على شرحها شرحاً دقيقاً متماسكاً .

ولم يكن الغزالى أول من استخدم هذا التفسير الدقيق للعقائد المسيحية . ففى بداية عهود المسيحية الأولى سلك هذا النهج سِلْسُوس[1]

(١) سلسوس فيلسوف أفلاطونى عاش فى روما فى القرن الثانى بعد الميلاد من مؤلفاته « الكلمة الحقيقية » وتعد أول رسالة هامة فى الطعن فى المسيحية . وقد رد عليها أوريجين . (ع).

Celsus ، وفرفوريوس[1] Porphyre ، وتلاهما آريوس[2] Arius متبعاً طريقته الخاصة ولكن وجهة نظر الغزالى تعد وجهة مبتكرة كما أنها إسلامية خالصة ، إذ هى نهج من يؤمن بالله ووحيه وكتبه المنزلة ، ويؤول ما يتعلق منها بالمسيحية تأويلاً مجازياً .

وهذا التأويل العقلى يستمده الغزالى من تنزيه الله سبحانه ، فهو تعالى ليس كمثله شيء ، وهو ليس فى مكان ، وهو فى كل مكان وفى هذا من الخصائص الإسلامية ما يبطل الأسرار المسيحية فى جملتها أما ما قد يتبقى منها فإنه يخضعه لحكم العقل . وبفضل هذا النهج يعمد الغزالى وهو المصلح الدينى العظيم إلى إحياء الإيمان عن طريق الاتصال بالحقائق الروحية ، ويريد فى الوقت نفسه أن يتخذ من العقل ضابطاً كما يأخذ على عاتقه منازلة العقليين فى صميم مجالهم .

---

(١) فرفوريوس (٢٣٢ م – ٣٠٤ م) أحد فلاسفة الأفلاطونية المحدثة ، درس على كاسيوس اونجينوس وأخذ عن أفلوطين ، وحاضر فى الفلسفة فى روما وشن هجوماً عنيفاً على المسيحية فى كتابه الرد على المسيحية Adversus Christianos ويقع فى خمسة عشر جزءاً لم تصلنا منها سوى نتف يسيرة تتناول سيرة أفلوطين وشروح على أرسطو وغيرها . (ع) .

(٢) آريوس (٢٥٦ م – ٣٣٦ م) أحد قسس كنيسة الإسكندرية منشئ إحدى الفرق المسيحية المعروفة بالآريوسية ويقول آريوس بأن الله تعالى بائن عن خلقه أى أنه ينكر اتحاد الثالوث ويذهب إلى أن الكلمة خرجت من العدم وأنها أقل من الأب وأن المسيح حائز لصفات الكمال ولكنه ينكر إلهيته . وحكم مجمع نيقية بزيغه فى سنة ٣٢٥ م ولكن بعض أباطرة الدولة البيزنطية أيد مذهبه بيد أنه تقرر الحكم بزيغه فى مجمع القسطنطينية فى سنة ٣٨١ م . انظر مادة Arianism فى موسوعة الدين والأخلاق م ١ ص ٧٧٥ : ٧٨٦ . (ع) .

ويبدو الغزالى فى هذا الصدد أنه بديكرت[١] أشبه منه ببسكال[٢] . وإذا صح أنه أنقذ الإسلام من جفاف التشقيقات الفقهية التى غلبت عليه فقد حقق له من الأمن والطمأنينة ما عاقه عن استغلال موارده الروحية[٣] .

ومع ذلك فلم يتيسر للغزالى أن يتجنب المصاعب التى أثارها موقفه . فهناك من فقرات الإنجيل ما يثير من الإشكالات التى يتعذر تفسيرها . منها : « الكلمة صارت جسدا » ويبدو لنا إخلاص الغزالى فى نقده للمذاهب المختلفة التى تتقسم المسيحية ، فهو يعرضها ويرد عليها بما يحضره من اعتراضات . بيد أن المصطلحات الجارية فى عصره كانت غاية فى غموضها واستغلاقها ، وليس هناك ما هو أدل على ذلك من المنازعات بين الفرق المسيحية . ونظرية الملكيين وصلت إلى الغزالى مشوهة بسبب خطإ أحد النساخ . فأساس مبدإ الاتحاد الأقنومى ومبدإ الاتصال المترتب عليه ينسب إلى المسيح

---

(١) رينية ديكرت (١٥٩٦ م — ١٦٥٠ م) فيلسوف ورياضى فرنسى من دعاة الفلسفة الحديثة والعلم التجريبى يقول بأن من يشك يفكر ومن يفكر فهو موجود والنظام الديكرتى أدخل اليقين الرياضى فى القضايا الميتافيزيقية وأبطل دقائق المدرسيين من أشهر مؤلفاته مقال عن المنهج . (ع) .

(٢) بليز باسكال (١٦٢٣ م — ١٦٦٢ م) عالم وفيلسوف فرنسى أشهر مؤلفاته كتابه « أفكار » طبع بعد وفاته . دافع فيه عن المسيحية ومذهبه فى الشك لايمتد إلا إلى العقل الذى لا يستعين بمقتضيات الوحى ، ويشير فيه إلى متناقضات الطبيعة البشرية وهى مشكلة عجزت الفلسفة عن حلها وليس من سبيل إلى تفسيرها بغير الدين . أنظر مادة باسكال فى موسوعة الدين والأخلاق م ٩ ص ٦٥٢ : ٦٥٨ (ع) .

(٣) الأب شدياق يعبر هنا عن وجهة نظره ويبدو أنه ليس ملماً بالثقافة الصوفية فى الإسلام التى تدل على ما للإسلام من موارد روحية زاخرة . (ع) .

اتحاد الناسوت باللاهوت . وهذا يفسر فحوى المناقشات التى استرسل فيها الغزالى .

وهذا فى جملته يوضح لنا أن الغزالى لم يتعمق فى فهم المشكلة المسيحية وأنه اقتصر فى رَدِّه على بيان المنازعات المذهبية بين المسيحين وعنده أن عيسى عليه السلام ليس سوى نبى من الأنبياء خلقه الله تعالى بكلمة « كن » ، شأنه فى ذلك شأن آدم عليه السلام ، وبعثه الله برسالته . أما القول بالاتحاد فيفسره الغزالى تفسيرا معنوياً وليس جسمانياً . وهو يسبق بذلك السوسينيين (١) .

لقد كان الغزالى ، كما سبق لنا القول صادق اللهجة فى موضوعه الذى تناوله فى عجلة ، ولكنه مع ذلك يحمل طابع بصيرته النافذة . وهذه الرسالة الصغيرة على ما بها من هنات تكشف عن ناحية كانت مجهولة من فكر الغزالى ، كما تزودنا بمعلومات هامة عن التاريخ الدينى لمصر فى القرن الثانى عشر الميلادى (السادس الهجرى) .

وأخيرا نرى أن رسالة الرد الجميل تمثل حَلْقَة كانت غير معروفة فى تاريخ الفكر الإسلامى فى العصر الوسيط كما يمثلها حجة

---

(١) ظهر السوسينيون فى أوروبا فى القرن السادس عشر الميلادى وقالوا بوحدة الثالوث . أنظر بياناً عن مذهبهم فى مادة السوسينية Socinianism التى كتبها و . م . كلو W. M. Clow فى موسوعة الدين والأخلاق إدنبرة سنة ١٩٢٠ م المجلد الحادى عشر ص ٦٥٠ : ٦٥٤ . (ع) .

الإسلام ، وفيما خَطَّه الغزالى من صفحات معينة من رسالته « مشكاة الأَنوار » عند بحثه « روح الأَمر » « والمُطَاع » لم يجد نقطة البداية فى بحثه ، كما صنع هنا فى تناوله لنظرية « الكلمة » .

وسنحاول فى هذه المقدمة أَن نبحث على حِدَة بعض المشكلات التى تثيرها دراسة هذه الرسالة .

الباب الثانى
الجدل

الفصل الأول
حجة التقليد

إن أكبر نقد يوجهه الغزالى إلى المسيحيين هو أنهم يتبعون التقليد دون بصيرة ، فهم يؤمنون دون أن يفقهوا ما يؤمنون به ، فلا يدينون إلا بما دان به آباؤهم . وهؤلاء المسيحيون عنده فريقان : فريق يجهل علم المنطق وينأى عن النظر العقلى ولا يجد أية غضاضة فى التسليم بالمتناقضات ، وهؤلاء ليس إلى إقناعهم من سبيل . وهناك فريق آخر من المتعلمين ، (لم يستفيدو من علمهم) لأن تقديسهم البالغ لما درجوا عليه يعوقهم عن بحث معتقداتهم عن كثب والنظر فيما تتضمنه هذه المعتقدات من تأليه المسيح إذ يعتصمون بالتقليد ويأخذون برأى الفيلسوف (أرسطو) مؤمنين بنظرياته عن اتحاد النفس بالبدن ، مبررين بذلك معتقدهم .

وعن هذا الفريق الثانى يتكلم الغزالى ، ويرى أن كل نقاش معهم لا طائل تحته ما دام من المتعذر زحزحتهم عن استمساكهم بالتقليد . وقد ساق حجاجه فى الصفحات الأولى من رسالة الرد الجميل وحاول أن يثبت فيها أمرين فى وقت واحد : أولهما بطلان هذه العقيدة ، وثانيهما خطر التسليم بما قال به هذا الفيلسوف الذى أثرت عنه آراء كثيرة مناقضة للدين .

وهنا نلمس شيئاً طالما مقَتَه الغزالى وشَدَّد النكير عليه . فالتقليد الأَعمى كان قد أَحدث آثارا سيئة فى الإِسلام بل أدى إلى انحلال الفكر الدينى . وقد أَفسح هذا الموقف المجال لقيام الفِرق السرية التى كانت تستغل جهل العامة لنشر تعاليمها الباطنية . وقد نهض الغزالى بمقاومة هذه الفِرق التى غزت ديار المسلمين ، وكتب فى دَحْض دعاواها عددا من مؤَلفاته . وهو فى هذه المؤَلفات كما فى غيرها من كتاباته يشُن هجوماً عنيفاً على التقليد الذى يَعُدُّه أَقوى العوامل التى تؤَدى إلى هذه الانحرافات .

فنى رَدِّه على الباطنية يوجه نقده إلى التقليد الأَعمى الذى يشترطه دعاتها فى أَتباعها . فالباطنية يَدْعُون إلى نبذ النظر لقبول تعاليمهم المناقضة للعقل . جاء فى كتابه فضائح الباطنية (ص ٣٥ تحقيق جولد تسيهر[١]) : «مَنْ فارق حيز المقلدين وعرف أَن فى التقليد خطر الخطأ ، فصار لايقتنع به ، فنحن ندعوه إلى النظر فى خلق السموات والأَرض ليعرف به الصانع ، وإلى التفكر فى معجزات النبى صلى الله عليه وسلم ليعرف به صِدْقه . وأَنتم تدعونه إلى تقليد الإمام المعصوم وتكذبرن نظر العقل وتزخرفونه » . ويقول فى موضع آخر (ص ٢٦ تحقيق جولد تسيهر[٢]) : « فيقلد أَشياعُه دعاةَ المعصوم وهم غير معصومين بل يجوز عليهم الخطأُ والكذب . » .

(١) ص ١٢٩ من طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤ م لكتاب فضائح الباطنية تحقيق عبد الرحمن بدوى (ع) .

(٢) ص ٩٥ من طبعة القاهرة (ع) .

ويعود الغزالى إلى هذا الموضوع فى كتابه المُسْتَصْفى فيقول : «التقليد هو قبول قول بلاحُجَّة ، وليس ذلك طريقاً إلى العلم لافى الأُصول ولا فى الفروع ، وذهب الحشوية[1] والتعليمية إلى أن طريق معرفة الحق التقليد وأن ذلك هو الواجب ، وأن النظر والبحث حرام ، ويدل على بطلان مذهبهم مسالك . . . » ويتابع الغزالى هذا النقد فى كتابه إحياء علوم الدين حيث يقول : « الجاحد البليد الذى يأخذ علمه بالتقليد » . كما يتكلم عن شيطان التقليد فى رسالته : « فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة » . ويقول فى كتابه : ميزان العمل[2] : « معرفة الله لاتُنَال إلا بأمرين : حرية العقل النظرى المُحَرِّرة له من رق التقليد والوهم ، وحرية العقل العملى المُحَرِّرة له من عبودية الجسم . فإذا تمَّ له هاتان الحريتان يصل إلى مالاعين رأت ولا أُذن سمعت ولاخطر على قلب بشر . . . فإن كان منتهى العلم بالله اعتقاد مااعتقده المقلد المتكلم المتعلم بتحرير الدليل فما عندى أن هذا يعجز عنه عُمَر وعثمان وكافة الصحابة حتى كان قد فضلهم أبو بكر به . » .

---

(١) يطلق الغزالى على الفقهاء الذين يتقيدون تقيداً أعمى بالفروع اسم : حشوية العلماء (الإحياء حـ ١ ص ٣٩) . ويقول المرتضى الزبيدى فى إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين (حـ ٢ ص ٥٨) : إن الحشوية نسبة إلى الحشا أى الجانب والطرف ، سموا بذلك لقول الحسن البصرى — وكان أوائلهم يجلسون إليه بين يديه ثم وجد كلامهم ساقطاً — ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة أى جانبها .

والحشوية فى تفسير القرطبى (حـ ٤ ص ١٦٢) هم فرقة من المرجئة يقولون : حكم الأحاديث كلها واحد .فعندهم أن تارك النفل كتارك الفرض . كما تطلق الحشوية على المحدثين الذين يعتمدون مايروى من الأحاديث دون نقد . وفى المنقذ من الضلال يسمى الغزالى جماعة إخوان الصفا حشوية الفلسفة . انظر أيضاً مقدمة جولدتسيهر لكتاب محمد بن تومرت ص ٦٥ : ٦٦ ، ومادة حشوية ،فى الموسوعة الإسلامية القديمة (ع) .

(٢) ميزان العمل طبعة القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ ص ١٥٦ : ١٥٧ (ع) .

ويقول الغزالى فى موضع آخر من كتابه ميزان العمل[١] : «والمقلد الأعمى إذا تأمل أمور مواد الشرع يتراءى له أمور متناقضة ، وهى كذلك بالإضافة إلى مافهمه . ثم قد تَجْبُن نفسه عن التأمل فيه لضعف عقله وخَوَر طبعه ، فيتكاف الغفلة عنه خيفة أن ينكسر تقليده . وقد يتأماه فيدرك تناقضه ، فيتحيَّر ويَبْطل يقينُه ، ولو نظر بعين البصيرة لبَطل التناقض ورأى كل شئ فى موضعه . ومثاله مثال الأعمى الذى دخل داراً فعثر بالكوز والطشت وأثاث الدار . فقال : لِمَ وضعتم هذا على الطريق ولاتردونها إلى محلها ؟ فقيل له : إن كلاً فى موضعه ولكن الخلل فى البصر[٢] » .

ويشوقنا أن نوازن هذه الفقرة بما جاء فى فاتحة الرد الجميل عن موقف المسيحيين الذين لايَجْرُءون على النظر فى معتقداتهم خوفاً من العثور على ماتتضمنه من المتناقضات . هذا ويختم الغزالى كتابه معيار العلم طالباً من قارئه إمعان النظر فيه وكذلك فى كتابه ميزان العمل على ضوء العقل وليس بدافع التقليد . وهذه الفقرات التى استشهدنا بها تذكرنا بما جاء فى الرد الجميل . غير أن الغزالى فى رسالته الأخيرة يهاجم بصفة خاصة آراء الفلاسفة التى يعتصم بها خصومه ، كما يتناول هذا الموضوع فى كتابه فضائح الباطنية حيث يقول : « فكم من طوائف رأيتهم اعتقدوا محض الكفر تقليداً لأفلاطون وأرسطاليس وجماعة من الحكماء قد اشتهروا بالفضل . وداعيه إلى

(١) ميزان العمل ص ١٤٦ : ١٤٧ . (ع) .

(٢) زاد الغزالى فى هذه الفقرة : « فهذا بيان نسبة العلم المستفاد من العقل » . (ع) .

ذلك التقليد وحب التشبه بالحكماء والتحيز إلى غمارهم ، والتميز عمن يعتقد أنه فى الذكاء والفضل دونهم » .

ولكن الغزالى يزيد هذه الفكرة إيضاحاً فى كتابه تهافت الفلاسفة . فقد جاء فيه : « وإنما مصدر كُفْرهم سماعهم أسامى هائلة كسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسططاليس وأمثالهم ، وإطناب طوائف من متبعيهم وخلائهم فى وصف عقولهم وحسن أصولهم ، ودقة علومهم الهندسية والمنطقية والطبيعية والإلهية . واستبدادهم لفرط الذكاء والفطنة باستخراج تلك الأمور الخفية ، وحكايتهم عنهم أنهم من رزانة عقلهم وغزارة فضلهم منكرون للشرائع والنِّحل وجاحدون لتفاصيل الأَديان والملل ومعتقدون أنها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة » .

ويضيف الغزالى بعد ذلك قوله : « من عظائم حِيَل هؤلاء فى الاستدراج إذا أُورد عليهم إشكال فى مَعْرِض الحجَاج قولهم إن هذه العلوم الإلهية غامضة خفية ، وهى أعصى العلوم على الأفهام الذكية ولايُتَوصَّل إلى معرفة الجواب عن هذه الاشكالات إلا بتقديم الرياضيات والمنطقيات . فمن يقلدهم فى كفرهم إن خطر له إشكال على مذهبهم يُحْسِن الظنّ بهم ويقول : لاشك فى أن علومهم مشتملة على حَلِّه ، وإنما يَعسُر علىّ دركه لأنى أُحْكِم المنطقيات ولم أُحَصِّل الرياضيات » .

فالفيلسوف ونظرياته إنما هو العدو المبين ، وهو مصدر المقاومة . وتتضح لنا صلة هذه الفقرات بما جاء فى الرد الجميل ويوجه الغزالى هجومه على الفلاسفة فى موضع آخر من التهافت حيث يقول : « ولامستند لكفرهم غير تقليد سماعى ألقى كتقليد اليهود والنصارى .

هذا ولدنيا بعد إيراد هذه الفقرات مايحملنا على الاعتقاد بأن الغزالى كان خصماً لدوداً لكل تقليد ، ولكنه مع نزعته العقلية ظل

معتصماً بعقيدته قوى الإيمان بها . وهذا أبرز مايتضح لنا من سمات في كتابه : تهافت الفلاسفة ، حيث نجد المؤلف يستخدم ذكاءه المتوقد ومالديه من قوة في الجدل لإثبات ضرورة الإيمان وصحة العقيدة الإسلامية . ونلمس هذا أيضاً في كتابه فضائح الباطنية ، فإنه بعد أن أنكر على خصومه بحجج منطقية مُحْكَمة استنادهم إلى التقليد ، يؤيد اتباعَه لمذهب أهل السنة حيث يقول : « ونحن نقلد علماء الشرع وهم دعاة محمد صلى الله عليه وسلم المُؤَيَّد بالمعجزات الباهرة » .

ويقول في موضع آخر : « فإن قيل : فنراكم تميلون تارةً إلى الاتِّباع وتارةً إلى النظر ، قلت : هكذا نعتقده ، ولكنه في حق شخصَيْن : فالذين سعدوا بالولادة بين المسلمين فأخذوا الحق تقليداً مُسْتَغْنون عن النظر ، وكذا الكفار إذا تَيَسَّرلهم تصديق رسول الله صلى الله عليه وسلم تقليداً كما كان يتيسّر لأجلاف العرب[1] . ومن يتشكك ويعرف غَرَر التقليد فلابد له من معرفة صدقنا في قولنا : لاإله إلا الله محمد رسول الله . ثم بعد هذا قَدر على اتِّباع رسول الله صلى الله عليه وسلم . » وعلى ذلك فليس هناك ما يزيد على مَيْل مشايع للعقيدة إذ أن المؤمن ليس بحاجة إلى مايُدَعِّم إيمانه بالبحث والنظر فالتقليد يكفيه ، يرجع فيه إلى سنة النبي محمد عليه الصلاة والسلام ، وإلى مارواه الصحابة ، وذلك فيما يتعلق بالحشر والنشر في الآخرة ، وسنورد جانباً من هذه المرويات فيما بعد .

* * *

---

(١) تناول الغزالي هذا النوع من الإيمان التقليدي بالنسبة للعامة في رسالته : إلجام العوام عن علم الكلام » القاهرة سنة ١٣٥١ هـ (ع) .

نرى مما تقدم أن التقليد يشغل حيزاً كبيراً فى جَدَل الغزالى . وقد توسع فى هذا الصدد فى كتابيه : تهافت الفلاسفة ، وفضائح الباطنية. وقد صَدَّر جولد تسيهر نشرته للكتاب الأخير بدراسة ممتعة عن التقليد[١] اقتبسنا منها نقاطاً عديدة أوردناها فى هذه المقدمة . وعلينا أن نلقى نظرة على فكرة التقليد عند الغزالى نُشير فيها إلى معاصريه ومن جاء بعده ممن أثاروا حملة شعواء على التقليد . ولنضف إلى ذلك أنهم جميعاً بما فيهم الغزالى كانوا يستندون فى ردودهم إلى حجج مستمدة من أقوال خصومهم لحمل الأخيرين على انتهاج مذهب أهل السنة .

ولنبدأ بالإشارة إلى ابن حزم القرطبى (٣٨٤ هـ — ٤٥٦ هـ) الذى كان سابقاً قليلاً على عصر الغزالى . فقد جاء فى كتابه : الفِصَل فى الملل والنحل (حـ٤ ص ٣٦) : « نعم إن التقليد لايَحِل البتة وإنما التقليد أَخْذ المرءِ قول مَنْ دون رسول الله ممن لم يأمرنا الله باتباعه قط ولا بأخذ قوله . بل حَرَّم ذلك علينا ونهانا عنه » .

وهناك مصلح دينى آخر وهو الفقيه الحرَّانى الكبير ابن تيمية (المتوفى سنة ٧٢٨ هـ) الذى نهض بنضال مماثل ضد قوى الخمود فى التقليد الأعمى (راجع مجموع الرسائل الكبرى ، القاهرة سنة ١٣٢٣هـ حـ ٢ ص ٣٤٧ : ٣٥٠)[٢] كما عقد ابن عبد البَرّ النمرى (المتوفى

---

(١) هذا فى نشرة جولدتسيهر الجزئية لكتاب فضائح الباطنية التى طبعت فى ليدن سنة ١٩١٦ م . وانظر أيضاً فى هذا الموضوع مادة تقليد فى الموسوعة الإسلامية القديمة . (ع) .

(٢) هذا فى الرسالة السادسة عشرة من مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية (حـ ٢ ص ٣٤٦ : ٣٥٣) وهى جواب لسؤال سئل فيه ابن تيمية فى رجل حنفى صلى بجماعة ورفع يديه فى كل تكبيرة فأنكر عليه فقيه الجماعة وقال له إن هذا لايجوز فى مذهبك وأنت مبتدع فيه . فهل مافعله نقص فى صلاته تخالف للسنة والإمامة أم لا ؟

=

سنة ٤٦٣ هـ) فصلاً تحت عنوان : « فساد التقليد » فى كتابه :

= وفى فتوى ابن تيمية مايوضح رأيه فى التقليد . فقد جاء فيها بأن الرفع المنازع فيه ليس من نواقض الصلاة بل يجوز أن يصلى بلا رفع ، وإذا رفع كان أفضل وإن كان الرجل متبعاً لأبى حنيفة أو غيره ورأى فى بعض المسائل أن مذهب غيره أقوى فاتبعه كان قد أحسن فى ذلك ولم يقدح فى عدالته ودينه . بل هذا أولى بالحق وأحب إلى الله ورسوله . فمن يتعصب لواحد معين غير النبى صلى الله عليه وسلم . . ويرى أن قول هذا المعين هو الصواب الذى ينبغى اتباعه كان جاهلا ضالا . . . بل غاية مايقال له إنه يسوغ أو ينبغى أو يجب على العامى أن يقلد واحداً بعينه . وأما أن يقول قائل إنه يجب على العامة تقليد فلا ن أو فلا ن فهذا لايقوله مسلم . ومن كان موالياً للأئمة محباً لهم يقلد واحداً منهم فيما يظهر له أنه موافق للسنة فهو محسن فى ذلك وهذا أحسن حالا من غيره .

ولايقال لمثل هذا مذبذب على وجه الذم . وإنما المذبذب المذموم الذى لايكون مع المؤمنين ولامع الكافرين . . . وهذا أبو يوسف ومحمد بن الحسن الشيبانى أتبع الناس لأبى حنيفة وأعلمهم بقوله . وهما خالفاه فى مسائل لاتكاد تحصى لما تبين لهما من السنة والحجة ماوجب عليهما اتباعه وهما مع ذلك يعظمان إمامهما . بل أبو حنيفة وغيره من الأئمة يقول القول ثم تتبين له الحجة فى خلافه فيقول بها ولا يقال له مذبذب . فان الإنسان لايزال يطلب العلم والإيمان . فاذا تبين له من العلم ماكان خافياً عليه اتبعه وليس هذا بمذبذب ، بل هذا مهتد زاده الله هدى . . . والواجب على كل مؤمن موالاة المؤمنين وأن يقصد الحق ويتبعه ويقيمه حيث يجده . . .

ثم أضاف ابن تيمية أن من أسباب تسليط الله التتار على بلا د الشرق كثرة التفرق والفتن بين المذاهب وغيرها ، حتى نجد المنتسب إلى أحدها يتعصب لمذهبه على المذاهب الأخرى حتى يخرج من الدين . . . فالاعتصام بالجماعة والائتلاف من أصول الدين والفرع المتنازع فيه من فروع الحقيقة فكيف يقدح فى الأصل . . . وجمهور المتبعين لايعرفون من الكتاب والسنة إلا ما شاء الله . بل يتمسكون بأحاديث ضعيفة أو آراء فاسدة أو حكايات عن بعض العلماء قد تكون صدقاً وقد تكون كذباً . وإن كانت صدقاً فليس صاحبها بمعصوم . . .

ولمناسبة إشارة الأب شدياق إلى رأى ابن تيمية فى التقليد نشير هنا إلى موقفه من الغزالى . لقد استعان ابن تيمية فى الرد على آراء الغزالى بكتابات أبى إسحق المرغينانى وأبى الوفا بن عقيل والمازرى والطرطوشى وابن رشد . وهذه الانتقادات أوردها أبو عمرو بن الصلاح فى كتابه طبقات الشافعية . ومع ذلك فان الأستاذ هنرى لاوست فى كتابه القيم : بحث فى الآراء الاجتماعية والسياسية لابن تيمية (طبع المعهد الفرنسى للآثار الشرقية — القاهرة سنة ١٩٣٩ م ص ٨٣ : ٨٤) أوضح أثر الغزالى فى ابن تيمية بقوله : « إن ابن تيمية على انتقاداته العديدة للغزالى كان يعرف مؤلفاته التى يدين لها بالكثير فهو يستشهد باحياء علوم الدين وكيمياء السعادة والتفرقة والمستظهرى والمقاصد والمستصفى . فمن طريق الغزالى عرف ابن تيمية مقالات الفرق —

« جامع بيان العلم وفضله[١] » . جاء فيه : « لافرق بين بهيمة تنقاد وإنسان يُقَلِّد[٢] » .

= والفلسفة كما استخدم طريقته فى الجدل. بيد أن هذا الأثر يبدو أكثر عمقاً فى منطق الغزالى الذى يمت بصلة إلى ابن سينا وأرسطو. وقد حوره ابن تيمية فى مواضع معينة مما بسطه من آراء . » (ع) .

(١) تكملة عنوان كتاب النمرى : وما ينبغى فى روايته وحمله (ع) .

(٢) أورد النمرى فى الجزء الثانى من كتابه جامع بيان العلم (طبعة منير بالقاهرة وهى طبعة غير مؤرخة) أحاديث وآثاراً صنفها تحت العناوين التالية : باب فساد التقليد ونفيه والفرق بينه وبين الاتباع ص ١٠٩ ، ذم التقليد وقبحه ص ١١١ ، حجج المقلدين وردها ص ١١٧ ، الفرق بين التقليد والاتباع . والعبارة التى ساقها الأب شدياق (حـ ٢ ص ١١٤) هى من كلام عبيد الله ابن المعتز وتمامه : « لافرق بين بهيمة تقاد وإنسان يقلد ، وهذا كله لغير العامة فان العامة لابد لها من تقليد علمائها عند النازلة تنزل بها لأنها لاتتبين موقع الحجة ولاتصل بعدم الفهم إلى علم ذلك ، لأن العلم درجات لاسبيل منها إلى أعلا ها إلا بنيل أسفلها . وهذا هو الحائل بين العامة وبين طلب الحجة والله أعلم . »

ثم أضاف النمرى قائلا (ص ١١٥) : « لم يختلف العلماء (فى) أن العامة لايجوز لها الفتيا وذلك لجهلها بالمعانى التى منها يجوز التحليل والتحريم والقول فى العلم . » وختم ذلك بقوله : « وقد نظمت فى التقليد وموضعه أبياتاً . . . لما علمت أن من الناس من يسرع إليه حفظ المنظوم ويتعذر عليه المنثور وهى من قصيدة لى :

يا سائلى عن موضع التقليد خذ ... عنى الجواب بفهم لب حاضر
وأصغ إلى قولى ودن بنصيحتى ... واحفظ على بوادرى ونوادرى
لافرق بين مقلد وبهيمة ... تنقاد بين جنادل ودعاثر
تباً لقاض أولمفت لايرى ... عللا ومعنى للمقال السائر
فاذا اقتديت فبالكتاب وسنة المبـ ... ـعوث بالدين الحنيف الطاهر
ثم الصحابة عند عدمك سنة ... فأولاك أهل نهى وأهل بصائر
وكذاك إجماع الذين يلونهم ... من تابعيهم كابراً عن كابر
إجماع أمتنا وقول نبينا ... مثل النصوص لدى الكتاب الزاهر
وكذا المدينة حجة إن أجمعوا ... متتابعين أوائلا بأواخر
وإذا الخلاف أتى فدونك فاجتهد ... ومع الدليل فمل بفهم وافر
وعلى الأصول فقس فروعك لاتقس ... فرعاً بفرع كالجهول الحائر
والشر مافيه فديتك أسوة ... فانظر ولاتحفل بزلة ماهر (ع) —

وقال الصَفَدى (راجع بغية الوعاة للسيوطى ص ٢٥٣[1]) : « التقليد هو من نقص العقول ودناءة الهمم » . ولنختم أخيراً بما ذكره ابن خلدون فى مقدمته[2] حيث قال : « ولا يكفى من العلم إلا أن يكون مجتهداً لأن التقليد نقص والإمامة تستدعى الكمال فى الأوصاف والأحوال » . .

---

(١) ليس هذا من قول الصفدى فقد جاء فى ترجمة السيوطى فى البغية ص ٢٥٣ : لسعد بن محمد بن صبيح أبى عثمان الغسانى القيروانى النحوى أن الصفدى قال عنه بأنه أحد الأعلام وإنه كان إماماً متفنناً وإنه كان يذم التقليد ويقول : هو من نقص العقول ودناءة الهمم . وعلى ذلك فالقائل هو الغسانى فيما نقله عنه الصفدى (ع) .

(٢) كتب هذا ابن خلدون فى مقدمته (حـ ٢ ص ٦٩٢ تحقيق وافى — القاهرة سنة ١٩٦٦ م) فى فصل عقده تحت عنوان : « فصل فى اختلاف الأمة فى حكم هذا المنصب وشروطه » (حـ ٢ ص ٦٨٨ : ٦٩٧) أى الشروط الواجب توافرها فى منصب الخلافة . (ع)

الفصل الثانى

مقارنة النفس بالبدن

أشرنا فى الفصل السابق إلى أن نظرية النفس والبدن المستمدة من أرسطو كانت الدعامة التى أقيمت عليها حُجّة النقل . ولذا فإنها تستحق أن نبحثها فى عجالة قصيرة .

لقد ناقشها الغزالى طويلاً فى عدة مواضع من الرد الجميل فى مَعرِض الموازنة التى يقول بها المسيحيون عن اتحاد اللاهوت بالناسوت فى شخص المسيح . وتدور حجة الغزالى فى هذا الموضوع على نقطتين :

أولاً : إن اتحاداً كهذا بين اللاهوت والناسوت هو مما يتعارض مع العقل .

ثانياً : إن هذا الاتحاد على فَرضِ إمكانه لاطائل تحته إذا ما استعان به المسيحيون لتقرير إلهية المسيح ، فهو لايمكن تصوره لأنه يتعذر تفسيره سواء عن طريق القياس أم المقارنة ، إذ ليس هناك عنصر مشترك بين اللاهوت والناسوت . ومحاولة تفسير هذا الاتحاد هو أشبه بتفسير الغامض بما هو أشد غموضاً واستغلاقاً (أو بما يسمى) : Obscurum per obscurius[1] . وهذا الاتحاد لاغَنَاء فيه لأنه لن يكون اتحاداً تنفعل به النفس الحسّاسة . ويرى الغزالى أن تدبير

---

(١) هذا ما يطلق عليه الغزالى فى الرد الجميل عبارة : « قياس التعقيد » (ع) .

تعلق النفس بالبدن فيما يتعلق بناسوت عيسى إنما هو من الله ، وفيما يخرج عن هذا ليست هناك أية خصوصية لعيسى لتقرير إلهيته .

وتعلق النفس بالبدن طالما استخدمه أحبار المسيحية لتفسير العلاقة الأُقْنومية الوثقى والاتحاد الذى نَجَم عنها فى المسيح . وكثيراً ما استخدمها القديس كيرلس السكندرى ، كما استخدمت فيما يعرف باسم « رمز إثنا سيوس » . وترجع الوثيقة الخاصة بذلك إلى القرن الخامس الميلادى . وتعد هذه المقارنة أقلها نقصًا لأنها تعطى فكرة عن سر الاتحاد اللاهوتى فى المسيح على شرط أن يكون ذلك مقيداً بقيود معينة أى بإثبات الترتيب فى المقارنة . والسبب فى نقص هذه المقارنة هو أن الكلمة فى مذهب الاتحاد الأُقْنومى تقوم بدور « الشكل » المادى حيال ناسوت المسيح ، فهى تبقى مستقلة تماماً . والنفس باعتبارها شكلاً للبدن إنما هى على العكس من ذلك مرتبطة به .

وهذا هو ما أغفلته الفِرَق المسيحية المارقة منذ اللحظة الأُولى . والنظرية المسيحية التى واجهها الغزالى فيما بعد ، هى تلك التى تقول بأن الله تعالى علم بالآلام عن طريق اتحاده بناسوت المسيح . وقد كانت هذه النظرية فى عصر الغزالى أحد أشكال الأُوتيخية الجافية[1] المُسَمَّاة

(١) أنظر مادة أو تيخوس Eutychés فى معجم اللاهوت الكاثوليكى م ٥ عمود ١٦٠٧ ومادة Monophysites فى م ١٠ عمود ٢٢٣٧ (ونزيد على ماذكره الأب شدياق : بأن الأوتيخية فرقة مسيحية أنشأها أوتيخوس الإغريقى الذى توفى بعد سنة ٤٥٤ م وكان قد اعتنق مذهب النساطرة ولكنه ارتد عنه ودعا إلى المذهب المناقض له الذى يقول إنه بعد التجسد لم يبق فى عيسى سوى الطبيعة الإلهية . ومذهب الأوتيخية حكم بزيغة مجمع خلقيدونية سنة ٤٥١ م . انظر أيضاً مادة Eutychites فى موسوعة الدين والأخلاق م ٥ ص ٥٧٠ : ٥٧١ – ع) .

بالثيوباشية[1] Thêoposchitisme المستمدة من الأيولونيرية[2] والآريوسية

ويقول أپولينير : علينا أن نميّز بين عدة نفوس فى الطبيعة الناسوتية . ففى المسيح حلّ اللاهوت محل النفس العليا . بيد أن آريوس يقول بأن المسيح مكون من نصف إله ونصف إنسان ، وناسوته هو بدن بلانفس ، والكلمة إنما جاءت لتقوم بدور النفس .

هذا ومن المسلّم به أن الغزالى لم يدخل فى دقائق هذه النظريات ، ولكنه لم يكن ليجهلها ، وخاصة فى الإسكندرية التى كانت تعج بالنحل المارقة . ولدينا دليل على إلمامه بها فى كتابه فضائح الباطنية (ص ١١٠ من طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤ م) ، حيث يقول : « ...مذهب النصارى فى اتحاد اللاهوت بناسوت عيسى عليه السلام حتى سمّاه بعضهم إلها وبعضهم ابن الإله ، وبعضهم قالوا هو نصف الإله واتفقوا على أنه لما قُتِل إنما قتل منه الناسوت دون اللاهوت » .

---

(١) الثيوباشية أى المزج بين طبيعتى اللاهوت والناسوت . (ع) .

(٢) نسبة إلى أبو لينير أو أبو لونيوس منشئ فرقة مسيحية تدعى الأبولونيرية توفى سنة ٣٩٠ م ومذهبه يعد حلقة تصل بين الآريوسية والنسطورية . وقد بدأ أبو لونير بالدفاع عن الهوميوسيانية Homoiousianism التى تقول بأن مادة الأب مماثلة لمادة الابن ولكنها ليست نفس المادة بالذات . ولكن ظهر التساؤل : كيف تتحد الكلمة مع الطبيعة البشرية ؟ وحول هذا السؤال ثارت المنازعات بين النساطرة والمونوفيسيين أى القائلين بالطبيعة الواحدة . وقد عمل أبولينير على صون وحدة المسيح على حساب طبيعته البشرية . وفى هذا يتجلى زيغه عن جماعة المسيحيين . وبهذه المقالة كان سابقاً على أو تيخوس . وكان متيقناً من أن الرب صار إنساناً فى المسيح . كما كان متيقناً من أن الطبيعة الإلهية بأسرها لا يمكن د ماجها فى الطبيعة الإنسانية . وهذه هى الحجج التى أدلى بها القائلون بالطبيعة الواحدة فالطبيعتان لابد أن يظلا منفصلتين . انظر مادة Apollinarism فى موسوعة الدين والأخلاق م ٦٠٦ : ٦٠٨ (ع) .

ويقارب هذا ماجاء فى ميزان العمل للغزالى (ص ٣٠ طبعة القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ) حيث يقول : « والأدب يقتضى قبض عِنَان البيان فى هذا المقام ، فقد انتهى الأمر بطائفة إلى أن ادعوا اتحاداً وراء القرب ، فقال بعضهم : سبحانى ما أعظم شانى . وقال آخر : أنا الحق ، وعَبَّر آخر بالحلول ، وعَبَّر النصارى باتحاد اللاهوت والناسوت حتى قالوا فى عيسى صلوات الله عليه إنه نصف الله ، تعالى الله عن قول الظالمين علوًّا كبيرًا » .

وقد كثر استخدام المونوفيسيين القائلين بالطبيعة الواحدة لفكرة البدن والنفس ، ونجد أصداء لها فى كتابات أبى البركات بن كَبَر ، وابن العَسَّال . وقد كتب الأخير فى قطعة نشرها الأب سِبَاط فى مجموعة عشرين رسالة ص ١١٦ قال فيها : «وتَأَنُّس الابن هو اتحاده بالإنسانية . . . كاتحاد نفس الإنسان ببدنه » . وسار على منواله أبو البركات بن كَبَرَ فى موسوعته الشهيرة : «مصباح الظُلْمة وإيضاح الخِدْمة » . ولكنه عُنِى باستبعاد أى خلط فى هذا الموضوع قد يطرأ على ذهن القارىء . بيد أن كثيرًا من الكتاب المسيحيين لم يأبهوا بهذه التحفظات فانخدع القراءُ بحقيقة تفكيرهم ، وأمكن تشبيههم بالأوتيخيين الذين تحدثنا عنهم آنفاً . ولذا فنحن أقدر على فهم تجنب الغزالى لهذه الصعوبة فى رسالته .

الفصل الثالث

دراسة النصوص الإنجيلية

ذكرنا أن الغزالى أخذ على عاتقه فى رسالة الرد الجميل إنكار إلهية عيسى بناءً على ماجاء فى الإنجيل نفسه ، واستند فى تأييد قوله على ستة نصوص من إنجيل يُوحَنَّا باستثناء نص آخر فى إنجيل مرقس. وفى ثلاثة من هذه النصوص الستة استبعد المعنى الحرفى فى حديث المسيح عن اتحاده بالله . واستند على الثلاثة الباقية لإثبات إنسانيته الخالصة . وكلها من أقوال المسيح المأثورة عنه . وهاهى الفقرات الثلاث التى استعان بها ليدلل على أن عيسى إنما كان يتحدث بصيغة المجاز عن اتحاده بالله .

١ – إنجيل يوحنا إصحاح ١٠ عدد ٣٠ – ٣٦ : « أليس مكتوباً فى ناموسكم أنى قلت : وإنكم آلهة . . . » إلخ .

٢ – إنجيل يوحنا إصحاح ١٧ عدد ١١ : « أيها الأب القدوس احفظهم باسمك الذى أعطيتنى ليكونوا معك كما نحن » .

٣ – إنجيل يوحنا إصحاح ١٧ عدد ١٧ – ٢٢ : « ليكونوا بأجمعهم واحدًا كما أنك ياأَبَتِ حالٌ فىّ وأنا فيك ليكونوا أيضاً فينا واحدًا » .

ويتضح من هذه النصوص عند الغزالى أن اتحاد عيسى بالأب إنما يماثل مايتعلق بكل نبي من الأنبياء ، فهذه العبارات مجازية تدل على اتحاد معنوى . وهاهى ذى النصوص الدالة على إنسانية عيسى عند الغزالى :

١ – إنجيل مرقس إصحاح ١٣ عدد ٣٢ : « فأما ذلك اليوم وتلك الساعة فلا يعرفها أحد ولا الملائكة الذين فى السماء ولا الابن إلا الأب وحده » .

٢ – إنجيل يوحنا إصحاح ١٧ عدد ١ : ٣ : « وهذه حياة الأبد أن يعرفوك إنك الإله الحق وحدك والذى أرسلته يسوع المسيح » . أى أن عيسى ماهو إلا رسول .

٣ – إنجيل يوحنا إصحاح ٨ عدد ٣٩ : « إن من سمع كلامى وآمن بمن أرسلنى وجبت له الحياة الدائمة » . أى أن المسيح صَرَّح بأن له مُرْسِلاً ، ومعلوم أن المُرْسِل غير المُرْسَل .

ويلاحظ أنه ليس هناك فى هذه الأقوال نص خبرى فكلها مأثورة عن المسيح . فهل علينا أن نجد فيها اتجاهاً إسلامياً لرجلٍ أَلِفَ الوحى القرآنى ؟ نحن لانجسر على الإجابة على هذا السؤال قبل أن نلقى الضوء على نوع الحِجَاج الذى نراه هنا . فالغزالى لايتردد دائماً فى الاستناد على هذا النص أو ذاك من العهد القديم أو الجديد ، كما يستند على تصريحات رسول من الرسل . ولكن يبدو أن هذا ليس له من الوزن فى نظره مايماثل النصوص ذات الطابع الشخصى . وحجة الغزالى فى هذا الصدد تستند على أقوال مَنْ يجادلهم

Argumentum ad hominem

وأظهر مانراه فى هذا النوع من الآراء شجرة التين غير المثمرة التى وردت فى إنجيل مرقس إصحاح ١١ عدد ١٢ : « وفى الغد خرجوا من بيت عنيا فجاع ونظر إلى شجرة تين من بعيد وعليها ورق فجاء ليطلب فيها ثمرة فلما جاءها لم يجد عليها شيئاً إلا ورقاً فقط لأنه لم يكن فى زمن التين » . ويستند الغزالى على هذا الخبر للتدليل على إنسانية عيسى . ومع ذلك فإن الغزالى لايدرجه فى نسق النصوص التى أوردها .

ويمكن أن نقول بوجه عام إن حِجاج الغزالى الذى يسوقه ببراعة ظل إسلامياً فى جوهره . وإذا كان يتلاقى هنا أوهناك مع الحجج السابقة مسيحية كانت أو وثنية[1] مما يتعلق بهذا الموضوع فإنه لايستعير شيئاً منها . ويبدو منهجه فى هذا الجدال أصيلاً مبتكراً . ومن بين هذه النصوص التى أراقت قدراً كبيراً من المِداد قبل عهد الغزالى نشير إلى الحجة الرابعة الدالة على الجهل بيوم الحساب . فقد ذكر لوبريتون Lebreton فى كتابه : « تاريخ عقيدة التثليث فى مجلدين — باريس سنة ١٩٣٠ م المجلد الأول نشأتها ص ٥٦٠ وما بعدها » المنازعات التى دارت حول هذا الموضوع . بيد أن رسالة الرد الجميل تضيف إلى هذه المسألة حَلْقَة جديدة . فقد أورد الغزالى فى هذا الصدد تأويلاً مسيحياً حاول أن يحل به هذه المشكلة وذلك بنسبة الجهل بيوم الحساب إلى الابن والملائكة مشتركين فى ذلك مع الساعة ويوم الحساب . وعلى ذلك يكون المعنى : الساعة والابن

---

(١) المقصود بالحجج الوثنية آراء الفلاسفة الإغريق التى تتعارض مع المسيحية . — (ع) .

والملائكة لايعرفون شيئاً عنها . ولم يتيسر لنا أن نجد أثراً لهذا التأويل فى مجادلات الفرق المسيحية ولابد أنه خاص بمسيحيي مصر .

ولنذكر أيضاً نقلاً لم يكمل فى النص السادس من إنجيل يوحنا إصحاح ١٥ عدد ١ : « أنا كرمة الحق وأبى هو الغارس كل غُصْن فىّ » . ولم يورد الغزالى بقيته فى عدد ٢ : « وكل غُصْنٍ فىّ لايأتى بثمرٍ ينزعه » . ولم يذكر الغزالى هذه التكملة ، وهذا يدل على اتصال غير مباشر بالنص أو على الأقل على أنه قرأه قراءة عابرة . ولكى يدعم تفسيره لهذه النصوص الستة حاول أن يقطع خط الرجعة على خصمه بإثبات بطلان النظريات الفلسفية التى يستعين بها المسيحيون للدفاع عن مذهبهم فى اتحاد اللاهوت بالناسوت . فإذا ماتم له ذلك عاد من جديد إلى الكتاب المقدس لبحث الفقرات التى يستند إليها المسيحيون لتأييد عقيدتهم ، وأظهرها ماجاء فى مقدمة إنجيل يوحنا التى ناقشها الغزالى طويلاً فى الرد الجميل ، وقد قسمها إلى ثلاث قطع مستقلة بانياً فحوى حِجاجه على إنكار الموضوع وماهية ضمير المتكلم التى وردت فى مواضع مختلفة من الفقرة .

فالقطعة الأُولى تتضمن شهادة المعمدان التى يقول فيها بالتثليث ويرى الغزالى أنها لاصلة لها بالمسيح ، والثانية تتعلق بالعبارة : «والكلمة صنعت جسداً » Etverbam caro factum est بيد أن النص يشير إلى النور الذى هو الذات الإلهية كما يقول الغزالى ، ولاتشير عنده إلى تجسد اللاهوت . والثالثة تبدأ بالنص : « والكلمة صنعت جَسَداً » . ويقول الغزالى بأن العبارة لم تترجم بدقة وأورد

الترجمة القبطية لعبارة : « صارت جسداً » Fecit carnem وليس « صنعت جسداً » Factum cst ، وذهب إلى وجوب فهمها مجازياً . فلفظ الكلمة لايؤخذ هنا بنفس المعنى الذى يدل عليه فى بداية إنجيل يوحنا ، فهى عنده لفظ عام ولايدل هنا على معنى عاقل . ويثير الغزالى فيما يتعلق بهذه البداية أربع مسائل هامة تناول كلاً منها على حدة . وهى ١ ــ تفسير كلمة نور فى الفقرة كلها . ٢ ــ ترجمة العبارة : Etverbum caro factum

٣ ــ معنى لفظ « كلمة » فى الفقرة كلها ــ ٤ ــ مذهب التثليث . وسنعود إلى بحث هذه المسائل .

والنص الثانى فى إنجيل يوحنا إصحاح ٨ عدد ٥٦ : « الحق الحق أقول لكم إنى قبل أن يكون إبراهيم » . وهذا عند الغزالى لايعنى سوى أنه سابق فى علم الله تعالى قبل أن يُخْلَق إبراهيم . وليست هنالك للمسيح ميزة فى هذا الصدد .

والنص الثالث مأخوذ من العشاء الربانى فى إنجيل يوحنا ، إصحاح ١٤ عدد ٨ : « من رآنى فقد رأى الأب » وهذا عند الغزالى يعنى أن عيسى رسول من عند الله تعالى الذى لاتدركه الأبصار . ولم يقتصر الغزالى على الفقرات التى أوردها ، فقد ذكر كثيراً غيرها فى خلال حجاجه . وقد حاولنا أن نبين هنا الأهمية التى خصَّ بها النصوص الستة فى دفاعه .

ولنذكر قبل ختام هذا الفصل التسمية التى أطلقها الغزالى على « الرسل » فى الرد الجميل ، فهو يسميهم هنا « تلامذة » . بينما يسميهم فى مواضع أخرى « الحواريين » . وهذا يدل على مابذل من جهد فى استعمال المصطلحات المسيحية .

الفصل الرابع
منهج التفسير

عَرَض الغزالى منهجه فى التفسير قبل مناقشته لهذه النصوص . ويتلخص ذلك فى أصلين : أولهما أخذ النصوص على ظاهرها مادامت موافقة للعقل ، فإذا ماخالفته تُرَدّ إلى المجاز ، ثانيهما التوفيق بين النصوص المتناقضة والعمل على تأويلها تأويلاً عقلياً . وجملة القول أن المقياس الوحيد هو العقل ، وهنا يتمسك الغزالى بعقيدته الإسلامية . وهو إذا كان يأخذ بالنص الإنجيلى فإنه يثبت الإستحالة العقلية . لإلهية عيسى ، وبهذه الطريقة حسم المشكلة . فتأويله مبنى على هذه الفكرة المُسَبَّقة . وينحصر الحل الذى أورده فى أنه يفهم أقوال المسيح فهماً مجازياً وأنه يأخذ بالمعنى الظاهرى فيما يشير منها إلى إنسانيته .

بيد أن الغزالى تناول فى موضع آخر مسائل التفسير . ومن الشائق أن نوازن هنا بين مايقوله فى هذا الصدد ، وما ورد فى الرد الجميل . فهو مثلاً فى رَدّه على الباطنية يقول : « فوصف الجنة والنار لم يتفق ذكره مرة واحدة أو مرتين ولاجرى بطريق كناية أو توسع وتجوز ، بل بألفاظ صريحة لايُتَمارَى فيها ولايُسْتَراب ، وأن صاحب الشرع أراد بها المفهوم من ظاهرها ، فالمصير إلى هذا تكذيب وليس بتأويل فهو كفر « صريح لايُتَوَقَّف فيه أصلاً »

ونرى هنا أصلاً آخر يضاف إلى مقياس العقل وهو الأخذ بالمعنى الظاهرى للنص . ونجد توضيحاً لهذا المبدأ فى الفقرة التالية (فضائح

الباطنية تحقيق جولد تسيهر ص ٤٨) : « ولا مساواة بين الدرجتين وقد نبهنا على الفرق فى باب الرد عليهم فى مذهبهم بوجهين آخرين : أحدهما أن الألفاظ الواردة فى الحشر والنشر والجنة والنار صريحة ، ولاتأويل لها ولا مَعْدَل عنها إلا تعطيلها وتكذيبها ، والألفاظ الواردة فى مثل الاستواء والصورة وغيرها كنايات وتوسعات على اللسان تحتمل التأويل فى وصفه ، والآخر أن البراهين العقلية تدفع اعتقاد التشبيه والنزول والحركة والتمكن من المكان ، وتدل على استحالتها دلالة لايُتَمَارى فيها . ودليل العقل لايُحيل وقوع ماوُعِد به من الجنة والنار فى الدار الآخرة ، بل القدرة الأزلية محيطة بها مستولية عليها . وهى أمور ممكنة فى نفسها ، ولا تتقاصر القدرة الأزلية عما له نعت الإمكان فى ذاته . فكيف يشتبه هذا بما ورد من صفات الله تعالى ؟ » .

ومنهج الغزالى فى التأويل بعد تعديله على هذه الصورة يبدو فى رده على الباطنية أكثر استكمالاً وموضوعية منه فى رسالة الرد الجميل : بل هو أكثر وضوحاً فى كتابه تهافت الفلاسفة حيث يقول : « إن الألفاظ الواردة فى التشبيه تحتمل التأويل على عادة العَرَب فى الاستعارة. وما ورد فى وصف الجنة والنار وتفصيل الأحوال بلغ مبلغاً لايحتمل التأويل ، فلا يبقى إلا حمل الكلام على التلبيس بتخييل نقيض الحق لمصلحة الخلق وذلك يتقدّس عنه منصب النبوة » .

وقد ذكرنا آنفاً أن الغزالى لايتردد فى إثبات المعنى الظاهرى للنصوص المتعلقة بالجنة والنار ، وأنه يلجأ إلى حجة التقليد التى ينكرها فى مواضع أخرى من النصوص . وفيما يلى ماذكره فى هذا

الصدد فى فضائح الباطنية (ص ٤٦ تحقيق جولد تسيهر) : « نعلم على القطع أنه لو صَرَّح مُصَرِّح بإنكار الجنة والنار ، والحور والقصور فيما بين الصحابة لبادروا إلى قتله واعتقدوا ذلك منه تكذيباً لله ورسوله ». وقد قال فى موضع آخر يلى هذا : « نحن نعلم أنه لو صرح مصرح فيما بين الصحابة بأن الله تعالى لايحويه مكان ولايحده زمان ولايماس جسماً ولا ينفصل عنه بمسافة مقدرة أو غير مقدرة . . . إلى غير ذلك من نفى صفات التشبيه لرأوا ذلك عين التوحيد والتنزيه . ولو أنكر الحور والقصور ، والأنهار والأشجار ، والزبانية والنار ، لعُدَّ ذلك من أنواع الكذب والإنكار » .

ونجد هذا مرة أخرى فى كتاب تهافت الفلاسفة حيث يعارض الغزالى الأخذ بآراء الفلاسفة وتقليدهم . كما أنه فى نفس الوقت يُدَعِّم فى براعة فائقة حجته فى ضبط نطاق النظر العقلى . وعلينا أن نضيف مع ذلك أن هذا المبدأ الثانى فى التأويل الصحيح الذى يدعو إليه الغزالى فى مؤلفاته الأخرى لا يخلو منه الرد الجميل خلواً تاماً . وسنتناول على حِدة فى الصفحات التالية هذه المسائل كما نبحث فى عدد آخر مما يماثلها ، وهى تلك التى أثارها الغزالى فى الرد الجميل بسبب منهجه فى التأويل .

الفصل الخامس
بعض المشكلات المتعلقة بالأسفار الدينية

(١) لغة الانجذاب الإلهى[1] :

تَفَرَّد الغزالى بنسبة لغة الانجذاب الإلهى إلى عيسى عليه السلام . وقد عَبَّر عنها بعض الصوفية[2] فى الإسلام مثل الحلاج وأبو يزيد

(١) فى الأصل Le Langage théopathique ومعنى كلمة théopathie هو عاطفة دينية ناشئة عن الاستغراق فى التفكير فى الإلهيات وقد ترجمناها بعبارة لغة الانجذاب الإلهى . (ع) .

(٢) من شعر الغزالى فى هذا المعنى برواية أخرى غير تلك التى أوردها ابن العماد فى شذرات الذهب (حـ ٥ ص ١٣) ؛ :

تركت هوى ليلى وسعدى بمعزل … وسرت إلى علياء أول منزل
ونادتنى الأكوان مهلا فهذه … منازل من تهوى رويدك فانزل
غزلت لهم غزلا رقيقاً فلم أجد … لغزلى نساجاً فكسرت مغزلى

وقال الولى أبو مدين فى هذا المعنى أيضا فيما نقله عنه صاحب السنوسية الكبرى (المطبعة الوهبية بالقاهرة سنة ١٢٩٢ هـ ص ٩٧) :

فقل للذى ينهى عن الوجد أهله … إذا لم تذق معنا شراب الهوى دعنا
إذا اهتزت الأرواح شوقاً إلى اللقا … ترقصت الأشباح ياجاهل المعنى
أما تنظر الطير المقفص يافتى … إذا ذكر الأوطان حن إلى المغنى
ففرج بالتغريد ما بفؤاده … فتضطرب الأعضاء بالحس والمعنى
ويرقص فى الأقفاص شوقاً إلى اللقا … فتهتز أرباب العقول إذا غنى
كذلك أرواح المحبين يافتى … تهزهزها الأشواق للعالم الأسنى
أتلزمها بالصبر وهى مشوقة … فهل يستطيع الصبر من شاهد المعنى
فيا حادى العشاق قم واحد قائماً … وزمزم لنا باسم الحبيب وروحنا
وصن سرنا فى سكرنا عن حسودنا … وإن أنكرت عيناك شيئاً فسامحنا
فإنا إذا طبنا وطابت عقولنا … وخامرنا خمر الغرام تهتكنا
فلا تلم السكران فى حال سكره … فقد رفع التكليف فى سكرنا عنا

(ع) .

البسطامى ، ولكنه لايقول بجواز ذلك بالنسبة إليهم . بيد أنه قد تملكتهم أحوال فأفصحوا بعبارات لم يتحفظوا فى إيرادها . وقد قيل فيهم بأنهم سُكَارَى ومجالس السُكْر تُطْوَى ولاتُحكى .

وقد عاد الغزالى إلى هذا الموضوع فى رسالته مشكاة الأنوار (القاهرة سنة ١٩٣٤ م ص ١٢٢ : ١٢٣) تكلم فيها عن الحلّاج والبسطامى ، مستخدماً نفس الألفاظ التى أوردها فى الرد الجميل . يقول فى مشكاة الأنوار : « العارفون بعد العروج إلى سماء الحقيقة اتفقوا على أنهم لم يروا فى الوجود إلا الواحد الحق ،لكن منهم من كان له هذه الحالة عِرْفاناً علمياً ، ومنهم من صار له ذوقاً وحالاً ، وانتفت عنهم الكثرة بالكلية ، واستغرقوا بالفردانية المحضة ، واستهوت فيها عقولهم فصاروا كالمبهوتين فيه ، ولم يبق فيهم متسع لذكر غير الله ، ولالذكر أنفسهم أيضاً . فلم يبق عندهم إلا الله ، فسكروا سكراً وقع دونه سلطان عقولهم . فقال بعضهم أنا الحق ، وقال الاخر : سبحانى ما أعظم شانى . وقال الآخر : مافى الجُبَّة إلا الله . وكلام العُشَّاق فى حال السكر يُطْوَى ولا يُحْكَى . فلما خَف عنهم سُكْرُهم ورُدُّوا إلى سلطان العقل الذى هو ميزان الله فى أرضه عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل يشبه الاتحاد مثل قول العاشق فى حال فرط العشق :

أنا من أهوى ومن أهوى أنـــا نحن روحـــان حللنا بَدَنَـــا[1]

---

(١) تمام هذه الفقرة فى مشكاة الأنوار : « فلا يبعد أن يفجأ الإنسان مرآة فينظر فيها . ولم ير المرآة قط ، فيظن أن الصورة التى رآها فى المرآة هى صورة المرآةمتحدة بها . ويرى الخمر فى الزجاج فيظن أن الخمر لون الزجاج . فاذا صار ذلك عنده مألوفاً ورسخ فيه قدمه استغرقه فقال : رق الزجاج وراقت الخمر وتشابها فتشاكل الأمر
فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر =

وقد قام الأستاذ ماسينيون بدراسة لنصوص أخرى تتعلق بنظرية الحلول عند الغزالى نشرها فى مجلة الدراسات الإسلامية (باريس الكراسة الرابعة ص ٥٣١ : ٥٣٣) نذكر منها فقرة فى فضائح الباطنية [١] وأخرى فى المقصد الأسنى [٢] .

= وفرق بين أن يقال الخمر قدح وبين أن يقال كأنه قدح . وهذه الحالة إذا غلبت سميت بالإضافة إلى صاحب الحال : فناء بل فناء الفناء لأنه فنى عن نفسه وفنى عن فنائه . فانه ليس يشعر بنفسه فى تلك الحال ولا بعدم شعوره بنفسه . ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه. وتسمى هذه الحال بالإضافة إلى المستغرق فيها بلسان المجاز اتحاداً ، وبلسان الحقيقة توحيداً . ووراء هذه الحقائق أيضاً أسرار لايجوز الخوض فيها .» (ع)

(١) الفقرةالتى يشير إليها الأب شدياق والتى علق عليها ماسينيون تقع فى ص ١٠٩و ١١٠ من فضائح الباطنية (تحقيق بدوى) : وقد جاء فيها : « والحلول قد ذهب إليه طوائف كثيرة . وليس بطلان مذهب الحلولية ضرورياً . فكيف يكون ضرورياً وفيه من الخلاف المشهور مالا يكاد يخفى ، حتى مال إلى ذلك طائفة كبيرة من محققى الصوفية وجماعة من الفلاسفة . وإليه أشار الحسين بن منصور الحلاج الذى صلب ببغداد حيث كان يقول : أنا الحق أنا الحق . وكان يقرأ فى وقت الصلب « وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم » . وإليه أشار أبو يزيد البسطامى بقوله : سبحانى سبحانى ما أعظم شانى . وقد سمعت أن شيخاً من مشايخ الصوفية تعقد عليه الخناصر ، ويشار إليه بالأصابع فى متانة دين وغزارة علم ، حكى لى عن شيخه المرموق فى الدين والورع أنه قال : ماتسمعه من أسماء الله الحسنى التى هى تسعة وتسعون كلها يصير وصفاً للصوفى السالك بطريقه إلى الله . وهو يعد من جملة السائرين إلى الله ، لامن زمرة الواصلين . وكيف ينكر هذا وإليه مذهب النصارى فى اتحاد اللاهوت بناسوت عيسى عليه السلام حتى سماه بعضهم إلهاً وبعضهم ابن الإله وبعضهم قالوا هو نصف إله . واتفقوا على أنه لما قتل إنماقتل منه الناسوت دون اللاهوت . كيف وقد تخيل جماعة من الروافض ذلك فى على رضى الله عنه ، وزعموا أنه الإله . وكان ذلك فى زمانه حتى أمر باحراقهم بالنار . فلم يرجعوا وقالوا : بهذا يبين صدقنا فى قولنا إنه الإله ، لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : لايعذب بالنار إلا ربها فبهذا يبين أن بطلان هذا المذهب ليس بضرورى ، ولكنه ضرب من الحماقة ويعرف بطلانه بالنظر العقلى . (ع) .

(٢) الفقرة الأخرى التى توضح نظرية الغزالى فى الحلول وردت فى المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى (ص ٧٣ : ٧٥) :

«وأما القسم الرابع وهو الاتحاد فذلك أيضاً أظهر بطلاناً ، لأن قول القائل : إن العبد صار هو =

(ب) مذكرة عن الترجمة القبطية لعبارة :

Etver bum caro factum est

نتناول بعد لغة الجذب المنسوبة لعيسى عليه السلام ، بداية إنجيل يوحنا وحديثه عن « الكلمة » التى حَيَّرت الغزالى ، ولنتكلم

= الرب ، كلام متناقض فى نفسه . بل ينبغى أن ينزه الرب سبحانه عن أن يجرى اللسان فى حقه بأمثال هذه المحالات ويقول قولا مطلقاً إن قول القائل إن شيئاً صار شيئاً آخر محال على الإطلاق لأنا نقول إذا عقل زيد وحده وعمرو وحده ثم قيل إن زيداً صار عمراً أو اتحد به ، فلا يخلو عند الاتحاد إما أن يكون كلاهما موجودين أو كلاهما معدومين ، أو زيد موجوداً ، وعمرو معدوماً ، أو بالعكس . ولا يمكن قسم وراء هذه الأربعة . فان كانا موجودين ، فلم يصر أحدهما عين الآخر ، بل عين كل منهما موجود وإنما الغاية أن يتحد مكانهما ، وذلك لايوجب الاتحاد . فان العلم والإرادة والقدرة قد تجتمع فى ذات واحدة ولا يتباين محالها . ولا تكون القدرة هى العلم ولا الإرادة . ولا يكون قد اتحد البعض بالبعض . وإن كانا معدومين فا اتحدا ، بل عدما ولعل الحادث شئ ثالث . وإن كان أحدهما معدوماً والآخر موجوداً فلا اتحاد ، إذ لايتحد موجود بمعدوم . فالاتحاد بين الشيئين مطلقاً محال . وهذا جار فى الذوات المتماثلة فضلا عن المختلفة فانه يستحيل أن يصير هذا السواد ذاك السواد ، كما يستحيل أن يصير هذا السواد ذلك البياض أو ذلك العلم . والتباين بين العبد والرب أعظم من التباين بين السواد والعلم . فأصل الاتحاد إذاً باطل . وحيث يطلق الاتحاد ويقال هو هو لايكون إلا بطريق التوسع والتجوز اللائق بعادة الصوفية والشعراء ، فانهم لأجل تحسين موقع الكلام من الأفهام يسلكون سبيل استعارة كما يقول الشاعر : أنا من أهوى ومن أهوى أنا . وذلك مؤول عند الشاعر ، فانه لايعنى به أنه هو تحقيقاً ، بل كأنه هو ، فانه مستغرق الهم به ، كما يكون هو مستغرق الهم بنفسه ، فيعبر عن هذه الحالة بالاتحاد على سبيل التجوز .

وعليه ينبغى أن يحمل قول أبى يزيد (البسطامى) حيث قال : انسلخت من نفسى كما تنسلخ الحية من جلدها ، فنظرت فاذا أنا هو ، ويكون معناه أن من ينسلخ من شهوات نفسه وهواها وهمها فلا يبقى فيه متسع لغير الله ولا يكون له هم سوى الله تعالى فاذا لم يحل فى القلب إلا جلال الله وجماله ، حتى صار مستغرقاً به ، يصير كأنه هو لا أنه هو ، تحقيقاً . وفرق بين قولنا كأنه هو ، وبين قولنا هو هو . لكن قد يعبر بقولنا هو هو ، عن قولنا كأنه هو . كما أن الشاعر تارة يقول كأنى من أهوى ، وتارة يقول أنا من أهوى .

وهذه مزلة قدم . فان من ليس له قدم راسخ فى المعقولات ربما لم يتميز له أحدهما عن الآخر ، فينظر إلى كمال ذاته ، وقد تزين بما تلألأ فيه من حلية الحق ، فيظن أنه هو ، فيقول أنا الحق وهو غالط غلط النصارى ، حيث رأوا ذلك فى ذات عيسى عليه السلام ، فقالوا هو الإله . بل غلط من ينظر إلى مرآة قد انطبع فيها صورة متلونة فيظن أن تلك الصورة هى صورة المرآة =

عن ثلاث فقرات من هذه البداية استوقفته . فى أولها العبارة السابقة .

وقد ذكرنا فيما مضى المناسبة التى حملت الغزالى على الرجوع إلى ترجمتها القبطية لإبطال تأويل المسيحيين لها ودَحْض النتائج التاريخية والنقدية التى استخلصوها منها .

ونحن مدينون بالبيان التالى لكل من الأستاذ مونييه Munier أمين الجمعية الجغرافية المصرية بالقاهرة ، ونيافة الأب سيمون Simon الأستاذ بمعهد الكتاب المقدس الفاتيكانى بروما . وإنا لنعبر لهما عن جزيل شكرنا .

= وأن ذلك اللون لون المرآة.وهيهات بل المرآة فى ذاتها لالون لها،وشأنها قبول صور الألوان على وجه يتخايل إلى الناظرين إلى ظاهر الأمور أن ذلك هى صورة المرآة . حتى أن الصبى إذا رأى إنساناً فى المرآة ظن أن الإنسان فى المرآة . فكذلك القلب خال عن الصور فى نفسه وعن الهيئات وإنما هيئته قبول معانى الهيئات والصور والحقائق، فما يحله يكون كالمتحد به ، لا أنه متحد به ، تحقيقاً ، ومن لا يعرف الزجاج والخمر إذا رأى زجاجة فيها خمر لم يدرك تباينهما فتارة يقول :لاخمر ،وتارة يقول : لازجاجة كما عبر عنه الشاعر حيث قال رق الزجاج وراقت الخمر فتشابها فتشاكل الأمر ـ فكأنما خمر ولاقدح وكأنما قدح ولا خمر . وقول من قال منهم : أنا الحق . فاما أن يكون معناه معنى قول الشاعر : أنا من أهوَى ومنأهوى أنا . وإما أن يكون قد غلط فى ذلك كما غلطت النصارى فى ظنهم اتحاد اللاهوت بالناسوت . وقول أبى يزيد إن صح عنه : سبحانى ماأعظم شانى . إما أن يكون ذلك جارياً علىلسانه فى معرض الحكاية عن الله تعالى ، كما لو سمع وهو يقول : لا إله إلا أنا فاعبدنى ، لكان يحمل على الحكاية . وإما أن يكون قد شاهد كما لاحظه من صفة القدس على ماذكرنا فى الترقى بالمعرفة عن الموهومات والمحسوسات . وبالهمة عن الحظوظ والشهوات ، فأخبر عن قدس نفسه فقال سبحانى ، ورأى عظم شأنه بالإضافة إلى شأن عموم الخلق ، فقال : ماأعظم شانى . وهو مع ذلك أن قدسه وعظم شأنه بالإضافة إلى الخلق لانسبة له إلى قدس الرب تعالى وعظم شأنه . ويكون قد جرى هذا اللفظ علىلسانه فى سكر وغلبة حال . فان الرجوع إلى الصحو واعتدال الحال يوجب حفظ اللسانعن الألفاظ الموهمة . وحال السكر ربما لايحتمل ذلك . فان جاوزت هذين التأويلين إلى الاتحاد فذلك محال قطعاً . فلا تنظر إلى مناصب الرجال حتى تصدق بالمحال ، بل ينبغى أن تعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال . » (ع) .

من المعلوم أن هناك لهجتين رئيستين للغة القبطية تقتسمان مصر : اللهجة البحيرية فى مصر السفلى واللهجة الصعيدية فى مصر العليا . وقد تغلبت الأولى على الثانية تدريجاً فى عصر الغزالى . والفقرة التى استشهد بها الغزالى تتفق مع الحقائق التى ذكرناها . وقد أوردها الغزالى مكتوبة بأحرف عربية . ولاشك أن النص مكتوب باللهجة البحيرية . وهناك خطأ فى الكتابة العربية لكلمة : « وُهْ » فى بداية هذه العبارة وهى التى سقطت منها بسبب سهو الناسخ ، أو أن الغزالى لم يستمع إليها جيداً . ونرى أن مناقشة الغزالى لهذه العبارة فى الرد الجميل تتناول صميم موضوعها . فهو يعرف أن كلمة « أَفأَر » معناها الحرفى « صنع » كما يعرف أيضاً أنها لاتعنى معنى « صار » . ويَحُل الغزالى هذا الإشكال عن طريق منهجه الرئيسى فى التفسير ، فهو يأخذ من المعنى ماهو أكثر اتفاقاً مع العقل .

ونعتقد أن الغزالى لم يكن على علم باللغة القبطية كما كان لايعرف الإغريقية حتى يتسنى له حَل هذه المشكلة حَلًّا صحيحاً . وقد سبق لنا القول بأن عدم إلمام الغزالى بالمصدر الإغريقى يُعد أمراً غريباً بالنسبة لبصيرته النافذة ، مما يؤَكِّدُ لنا أنه تعجَّل فى تأليف رسالة الرد الجميل .

واعتراض الغزالى فيما يتعلق بهذا النص بحثه أبو الخير بن الطَّيِّب فى الفصل الحادى عشر من رسالته التى ذكرناها آنفاً . وقد جاء فيها « لفظة صار » تتضمن معنيين : أحدهما يقتضى التغيير والاستحالة كصار الحِصْرِمُ عِنَباً . والآخر يقتضى نسبةً وإضافة كقولهم صار الكاتب طبيباً . والنصارى يُعَبِّرون عن قول الإنجيل المجيد : « والكلمة

صار جسداً » بالمعنى الثانى . وأما القول بأن صيغة « أفأر » مشتركة بين « صار » و « صنع » . وأن إحداهما يصح حملها على الله تعالى ، والأخرى لا يصح حملها عليه البتة لما يدل عليه من الاستحالة ، وما يلزم ذلك من عظيم الشناعة ، قلت : الجواب أنه لو كان الإنجيل المجيد إنما كُتب باللغة القبطية فقط لكان الأمر على ما ذُكِر . فأما وقد كتِب أولاً فى أقاليم مختلفة وممالك مختلفة ، والجميع محمول على قولهم : « والكلمة صار جسداً » بما تقدم من التفسير ، فلا جُناح عليهم فى استعمال اللفظ فيما وُضِع له . . . » .

(ج) التثليث :

تناول الغزالى هذا الموضوع لمناسبة لفظ « الكلمة » فى الجزء الأول من بداية إنجيل يوحنا . وهذه الفقرة لا تتعلق بإلهية عيسى ولكنها كما يقول تذكر الثالوث . ويورد الغزالى ملخصاً له . فالجوهر الأوحد له ثلاث صفات ، الوجود أو الأب ، والعاقل أو الابن ، والمعقول أو الروح القدس . ثم يعود الغزالى إلى ذكرها فى نَسَق أكثر تشابهاً بقوله : العقل والعاقل والمعقول (انظر مجموعة عشرين رسالة تحقيق الأب سباط ص ١٧٦) . ونجد مثل هذا التشابه فى ألفاظ الثالوث قبل عهد الغزالى عند يحيى بن عدى (١) (راجع فهرست جراف

---

(١) هو يحيى بن عدى بن حميد بن زكريا المنطقى المتوفى سنة ٣٦٣ هـ ترجم له القفطى فى أخبار الحكماء (القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ ص ٢٣٦ : ٢٣٨) وقال بأنه نزل بغداد وانتهت إليه رياسة أهل المنطق فى زمانه ، قرأ على أبى بشر متّى بن يونس ، وعلى أبى نصر الفارابى وعلى جماعة فى وقتهم وكان نصرانياً يعقوبى النحلة وكان ملازماً للنسخ وروى عنه أنه قال : لقد نسخت بخطى نسختين من التفسير للطبرى وحملتها إلى ملوك الأطراف وقد كتبت من كتب المتكلمين مالا يحصى ولعهدى بنفسى وأنا أكتب فى اليوم والليلة مائة ورقة أو أقل . وأورد القفطى ثبتاً

لمخطوطات البطركية القبطية بالقاهرة) ويشير إلى هذه المصطلحات ابن سبعين الذى عاش لفترة من الوقت فى القاهرة والذى توفى (بمكة) فى سنة ٦٦٨ هـ ، وذلك فى كتابه : « بُدّ العارف وعقيدة المحقق الكاشف وطريق السالك المُتَبَتِّل العاقف » . وقد تفضل علينا بهذا البيان الأب لاتور Lator الذى يقوم بتحقيق هذا الكتاب ونشره .

ويبدو فيما ذهب إليه الأُستاذ بول كراوس Paul kraus أَننا نجد هنا اعتماداً على أَرسطو الذى كان له أَكبر الأَثر على الفكر المسيحى العربى فى هذا العصر . « فالكلمة » هى الذات العاقلة أَو العاقلة . وهذا فى نظر الغزالى لا علاقة له بعيسى عليه السلام . ثم أَضاف قائلا : « وإذا صحت المعانى فلا مشاحة فى الأَلفاظ » . والعبارة الأَخيرة ليست واضحة ولا نعرف إلامَ تشير فى النص ؟ هل إلى التقسيم الذى ورد فيما يتعلق بالتثليث أَو إلى التأْويل الذى يليه ؟ ولكن يبدو لنا أَنها قد تشير إلى هاتين المسأَلتين معاً إذ أَن إحداهما تتضمن الأُخرى .

= ضافيا بمؤلفاته وتتناول مباحث فى الفلسفة والإلهيات وترجم من السريانية إلى العربية كتاب مابعد الطبيعة لأرسطو . روى عن يحيى بن عدى فى مقدمة أحد كتبه أنه قال : أخبرنى بعض إخوانى أن الوزير أبا الحسن على بن عيسى بن الجراح استحضر أبا مسلم محمد بن بحر الأصبهانى ليوافقه على مكان يتولاه من الأعمال فجرى بينهما خطاب اختلفا فيما يجب فيه الحكم . واتفقا على أن يرجعا فيه إلى من يوثق ببصيرته بأحكام الديوان من كتاب الحضرة . فذكر الوزير أبو الحسن ابن الجراح رجلا من وجوه كتاب النصارى . فقال أبو مسلم : لاأرضى به لأنه لايحسن الحساب فقال الوزير منكراً عليه : أتقول فى فلان إنه لايحسن الحساب ؟ قال : نعم لأن الواحد عنده ثلاثة والثلاثة واحد . فاستضحكه بذلك . انظر مقدمة جرجس فيلوثاوس عوض فى نشرته لرسالة يحيى بن عدى : تهذيب الأخلاق ص ٨ القاهرة سنة ١٩١٣ م . هذا وقد توفى يحيى ابن عدى فى سنة ٣٦٣ هـ وقال ابن العبرى فى كتابه تاريخ مختصر الدول (بيروت سنة ١٨٩٠ م ص ٢٩٧) إنه دفن فى بيعة لقطيعة بغداد وكان عمره إحدى وثمانين سنة شمسية . (ع) .

وهذا الغموض فيما يتعلق بمقصد الغزالى يفسر لنا الخطأ الذى وقع فيه أبو الخير بن الطيب بحسن نية ، حين نسب إلى الغزالى تسليمه بعقيدة التثليث . بيد أن الأستاذ ماسينيون فى مجلة الدراسات الإسلامية (عدد ٤ ص ٥٢٣ و ٥٢٨ و ٥٢٩) اتهم ابن الطيب بسوء النية لأنه انتزع فقرتين من سياق كلام الغزالى مما أدى إلى ما يناقض فكرته فنسب إليه القول بالتثليث . وقد دققنا النظر فى عبارة الغزالى التى يتعذر فهمها . ولبيان حسن نية ابن الطيب فى هذا الخطأ نورد فيما يلى الفقرة بطولها التى كتبها فى رسالته عن التثليث التى نشرها الأب سباط ، ويشير فيها ابن الطيب إلى الغزالى .

« وقد حكى هذا الرأى عنهم الإمام العالم أبوحامد محمد الغزالى فى كتابه المعروف بالرد الجميل ، فقال : تعتقد النصارى أن ذات البارى واحدة فى الموضوع ، ولها اعتبارات ، فإن اعتبرت مقيدة بصفة لايتوقف وجودها على وجود صفة قبلها كالوجود ، فذلك يسمى عندهم أقنوم الأب . وإن اعتبرت مقيدة بصفة يتوقف وجودها على وجود صفة قبلها كالعلم ، فإن اتصاف الذات يتوقف على اتصافها بالوجود فذلك هو المسمى عندهم بأقنوم الابن أو الكلمة . وإن اعتبرت بقيد كون ذاتها معقولة لها فذلك يسمى عندهم أقنوم الروح القدس لكون ذات البارى معقولة له — وحاصل هذا الاصطلاح أن الذات الإلهية واحدة فى الموضوع موصوفة بكل أقنوم من هذه الأقانيم .

« ومنهم من يقول : إن الذات من حيث هى الذات لا باعتبار صفة هى عبارة عن معنى العقل ، وهو المسمى عندهم بأقنوم الأب ،

وإن اعتبرت من حيث هى عاقلة لذاتها ، فهذا الاعتبار عندهم عبارة عن معنى العاقل وهو المسمى عندهم بأقنوم الابن أو الكلمة . وإن اعتبرت بقيد كون ذاتها معقولة لها فهذا الاعتبار عندهم عبارة عن معنى المعقول المسمى عندهم بالروح القدس . فعلى هذا الاصطلاح يكون العقل عبارة عن ذات الله فقط والأب مرادف له . والعاقل عبارة عن ذاته بقيد كونها عاقلة لذاتها والابن أو الكلمة مرادف له . والمعقول عبارة عن الإله الذى ذاته معقولة له والروح القدس مرادف له » . ثم قال ابن الطيب مشيراً إلى ما تقدم : « فإذا صحت المعانى فلا مُشَاحَّة فى الألفاظ ولا فيما يصطلح عليه المصطلحون . وقد حكى الشيخ أبو حامد الغزالى رضى الله عنه اعتقاد النصارى فى المسيح من حيث هو الإنسان المأخوذ من مريم فى كتابه المقدم ذكره ، فقال : هم يعتقدون أن البارى تعالى خلق ناسوت عيسى عليه السلام ، ثم ظهر فيه متحداً ، فهم يعنون بهذا الاتحاد أنه صار له به تعلق النفس بالجسد ، فأبان رحمه الله بتصريحه بهذين القولين حقيقة اعتقادهم لمن لم يحاول معرفة العلوم الحكمية » .

ويمكن أن نقسم هذا النقل من رسالة ابن الطيب إلى ثلاثة أجزاء :

١ – عَرْضه لفكرة التثليث من السطر الأول إلى السطر السابع عشر .

٢ – عَرْضه للنظرية المسيحية من السطر الثامن عشر إلى السطر الحادى والعشرين .

٣ – النتيجة العامة التى انتهى إليها ابن الطيب . ونعتقد أن هذه النتيجة كانت مصدراً لسوء الفهم . وقد ترجمها ماسينيون هكذا : « إن

الغزالى بإيراده لهاتين الفقرتين قد أظهر بوضوح الأساس الوطيد لعقيدة المسيحيين لمن لم يعرف العلوم الفلسفية » .

ولكنا أوضحنا فيما سبق غموض المصطلحات الدينية وأشرنا إلى الدلالات المختلفة التى تدل عليها الكلمة العربية « حقيقة » ويبدو أنها لاتعنى هنا فى كلام ابن الطيب معنى الأساس الوطيد Le bien- fondé ولكنها تفيد معنى « طبيعة » . وهى مرادفة لكلمة « ماهية » دون أن تعنى كلمة « صحة » . ويتضح من هذا أن تخريج ابن الطيب ليس صحيحاً . وفى مخطوطات كتاب « الترياق » لابن الطيب التى رجعنا إليها فى أكسفورد وجدنا تكملة لهذه العبارة : « حقيقة اعتقادهم لمن لم يحاول معرفة العلوم الحكمية ولا اطلع من ظواهر نصوصهم على العقائد الحقيقية » . وهذا فيما نعتقد يبدد كل شك فى هذه المسألة .

بيد أن هناك نقداً أجل وأخطر يوجهه ماسينيون لابن الطيب ، وهو أنه اقتضب دون وجه حق كلام الغزالى المُطَوَّل عن التثليث (من السطر الأول إلى السطر الخامس عشر فيما نقله ابن الطيب) مع النتيجة الأخيرة فى السطر السابع عشر . وهى مفصولة عما سبق بفقرة طويلة من الرد الجميل . وقد سبق أن ذكرنا أن النتيجة يكتنفها الغموض فى نظرنا . ويبدو من العسير أن نستنكر تأويل ابن الطيب . فالعبارة التى يُوَجَّه إليها النقد تبدو متصلة بكل ما سبقها بما فى ذلك شرح التثليث . وابن الطيب لا يتعسف فى تأويل فكرة الغزالى فى هذا الصدد . حقيقةً أنه حذف الشروح التفسيرية التى تفصل النصين ، ولكن هذا لا يؤثر فى مضمون ما ذهب إليه الغزالى . ووجه مؤاخذة ابن

الطيب ينحصر فى قيامه بهذا الحذف دون أن ينبهنا إليه . غير أن الاهتمام بالدقة فى الاستشهاد لم يكن أمراً مألوفاً لدى كُتَّاب ذلك العصر .

ومن جهة أخرى فإنه على الرغم من تجاوز ابن الطيب فى إيراده لكلام الغزالى لسطر من السطور بسبب سَهْو الناسخ بلا شك وذلك فيما بين السطرين السادس عشر والسابع عشر ، وإجرائه لبعض التغييرات الطفيفة فى المصطلحات ، فإن اقتباسه لا يزال مطابقاً مطابقة أمينة لبيان الغزالى ، كما يتضح لنا من مقارنة عبارة الرد الجميل (فى ٣٦ب إلى ٣٧ ب) بما أورده ابن الطيب من السطر الأول إلى السطر الخامس عشر ، ومقارنة ما ذكره هذا الأخير فى السطر السابع عشر بما جاء فى الرد الجميل فى ٣٧ ب و ٣٨ ب . والسطر المحذوف فى نقل ابن الطيب بسبب سهو الناسخ يوجد فى السطر السادس ص ٣٦ ب من الرد الجميل . والفقرة التى أغفلها ابن الطيب توجد فى ٣٧ أ و ب . وعلى هذا فإنا نرى أن ابن الطيب لم يقصد بهذا الإغفال تشويه ما نقله من كلام الغزالى ، يدل على ذلك أن ابن الطيب ختم اقتباسه بقوله : « فأبان (الغزالى) رحمه الله بتصريحه بهذين القولين حقيقة اعتقادهم ان لم يحاول معرفة العلوم الحكمية » .

وفى ٤٣ أ وب من الرد الجميل عاد الغزالى إلى موضوع التثليث ليبين فساده هذه المرة . ولكن موقفه الثانى هذا لا يساعدنا على توضيح الفقرة المتنازع عليها ، لأنه أضاف حجتين أقوى من السالفة وليستا أقرب تناولا فى اصطلاحَى الأُبوة والبنوة من نسق التكافؤ العقلى فى معنى العقل والعاقل والمعقول .

ويبدو أن الغزالى لم يكن فى مذهب التثليث أكثر منه إحاطة فى فهم مذهب التجسد[١] ، إنه يستخدم مصطلحات التثليث استخداماً جيداً ، ويتحدث عن الأقانيم أو الأشخاص ، ولكنها فى نظره لا تعدو أن تكون أوصافاً للذات الإلهية وليست بأشخاص مادية . وهذا مما يجعل آراء الغزالى فى هذا الصدد مطابقة لما كانت تقول به السابلية[٢] المتطرفة .

وفى كتابات المسيحيين العرب من أمثال أبى البركات بن كَبَر ، وأبى الخير بن الطيب وردت تسمية الأقانيم بأوصاف معينة . ولا شك أن الغزالى رجع إلى مؤلفات السابقين على عصره من هؤلاء الكتاب . ولكن هذه التسمية فى نظر هؤلاء المسيحيين عبارة عن مصطلحات يفهمون منها معانى أخرى . وهكذا تصادفنا دائماً هذه المصطلحات المضطربة فى مدلولاتها . والغزالى يُعْذَر فى اعتماده عليها إذ لم ينفرد وحده باستخدامها كما يدل على ذلك تاريخ المجادلات فى العقائد المسيحية .

---

(١) فى هذا البيان المطول يعبر الأب شدياق عن وجهة نظره (ع)

(٢) السابلية Sabellianisme نسبة إلى سابليوس Sabellius أسقف وعالم فى اللاهوت ، أنشأ إحدى الفرق المسيحية المارقة فى القرن الثالث الميلادى . وهى تقول بانكار التفرقة والتمييز بين أشخاص الثالوث لدعم مبدأ الوحدانية الإلهية أو مايسمى Modalistic Monarchianism وحوالى سنة ٢٢٠ م أصدر البابا كالكستوس Calixtus قرار الحرمان ضد سابليوس انظر فى بيان عقائد هذه الفرق التى تنكر التثليث مادة Monarchianism فى موسوعة الدين والأخلاق المجلد الثامن ص ٧٧٩ : ٧٨١ — ادنبره سنة ١٩١٥ م . (ع)

(د) كن فيكون فى الآية ٨٢ من سورة يس والآية ٤٠ من سورة النحل :

تناول الغزالى ، قبل أن يختم رده ، الاعتراض الجارى على الألسنة والناشىء عن غموض لفظ « الكلمة » وما ورد عنها فى القرآن الكريم . فهناك من المسيحيين من استعانوا بورودها فى دفاعهم لإثبات صحة عقيدتهم فى التثليث وتأليه المسيح . وقد اضطلع الغزالى بإثبات أن لفظ الكلمة فى القرآن الكريم ليس متعدد الدلالة كما يزعم المسيحيون . ولا ندرى الخصم الذى يوجه إليه الغزالى ما جاء فى ٤٩ ب من الرد الجميل حيث يقول : « بقيت لهم شبهة لفظية وقعت لبعضهم ظناً منهم أن الكلمة حيثما أطلقت يجب أن يكون المراد منها عين ما اصطلحوا عليه فى أقانيمهم لتصحيح ما يتعذر عليهم إرادة ظاهِرِه المتعدد بالذات » و « الكلمة عند الغزالى لا تفيد شيئاً سوى الأمر الإلهى ، كما يدل عليه لفظ « كُنْ » فهى السبب المباشر فى ولادة عيسى من العذراء كما كان الحال فى معجزة خلق آدم . ودَعَّمَ الغزالى تأويله بشرح نحوى للآية : « كُنْ فَيَكُون » . فخالف المأثور فى القراءات الإسلامية ، وهو ضَم النون فى كلمة « فيكون » واختار الصيغة الشرطية بفتحها لكى تؤدى معنى سببيا ، فلا تكون تكراراً كما جاء فى ص ٥١ ب وما بعدها فى الرد الجميل .

بيد أن الأستاذ ماسينيون اعتقد أن الغزالى اختار على العكس ضم النون ، ويرجع هذا الخلط إلى ما يحيط بالعبارة من غموض . وهذا هو الخطأ الذى حمل ماسينيون على تفسير العبارة للدلالة على ميزة

خاصة تفرد بها عيسى عليه السلام . فأعماله البشرية كما يقول ماسينيون يمكن أن تنسب بحق إلى البارى سبحانه وتعالى . فقد أوقفت الأسباب منذ ولادته الدالة على المعجزة وصارت ترجع إلى الإرادة الالهية . انظر مقال ما سينيون مجلة الدراسات الإسلامية (عدد ٤ ص ٥٢٦ سنة ١٩٣٢ م) .

والغزالى فيما نعتقد يقصر إيقاف الأسباب على ولادة عيسى من العذراء التى نشأت كما يقول دون ماء الرجل ولكنها جاءت بفعل خالق كما هو الحال فى آدم . وهذا هو التأويل الذى أخذ به الغزالى فى تفسير الآية « كن فيكون » . ولكى يدافع عن المعنى السببى للفظ « الكلمة » فى القرآن الكريم وخاصة فى الآية ١٧١ من سورة النساء اختار الغزالى الصيغة الشرطية فى الأمر الإلهى الذى تتضمنه الآية : « كن فيكون » . وقد رجعنا إلى ما قاله المفسرون فى تفسير الآية الأربعين من سورة النحل . ولعل البيضاوى فى تفسيره (ج ١ ص ٦٦٦) هو المفسر الوحيد الذى ذهب إلى هذه القراءة . فقد جاء فى تفسيره : « إِنَّما قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ » . وهو بيان إمكانه وتقريره أن تكوين الله تعالى بمحض قدرته ومشيئته لا توقف له على سبق المواد والمدد وإلا لزم التسلسل . فلما أمكن له تكوين الأشياء ابتداءً بلا سبق مادة ومثال ، أمكن له تكوينها إعادةً بعده . ونصب ابن عامر والكسائى ههنا . وفى « يس » فيكون عطفاً على « نقول » أو جواباً للأمر .

ويقول البيضاوى فى تفسير الآية ١١٧ من سورة البقرة : « وَإِذا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ » (جـ ١ ص ١٠٩) : « من كان التامة أى احدث فيحدث . . وقرأ ابن عامر : فيكون بفتح النون . واعلم أن السبب فى هذه الضلالة أن أرباب الشرائع المتقدمة كانوا يطلقون الأب على الله تعالى باعتبار أنه السبب الأول حتى قالوا إن الابن هو الرب الأصغر ، والله سبحانه وتعالى هو الأب الأكبر . ثم ظنت الجهلة منهم أن المراد به معنى الولادة . فاعتقدوا ذلك تقليداً . ولذلك كُفِّر قائله ، ومُنع منه مطلقاً حَسْماً للفساد[1] » .

---

(١) فى تفسير القرطبى للآية ١١٧ من سورة البقرة : « بديع السموات والأرض وإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون » (جـ ٢ ص ٩٠) : فيكون قرئ برفع النون على الاستئناف . قال سيبويه : فهو يكون أو فإنه يكون . وقال غيره هو معطوف على « يقول » فعلى الأول كائناً بعد الأمر وإن كان معدوماً فإنه بمنزلة الموجود إذهو عنده معلوم . وعلى الثانى كائناً مع الأمر ، واختاره الطبرى .

وفى الكشاف (بولاق سنة ١٢٨١ هـ جـ١ ص ٦٢ و ٦٣) يفسر الزمخشرى الآية السابقة بقوله : « كن فيكون » من كان التامة أى احدث فيحدث ، وهذا مجاز من الكلام وتمثيل . وإنما المعنى أن ما قضاه من الأمور وأراد كونه فإنما يتكون ويدخل تحت الوجود من غير امتناع ولا توقف . كما أن المأمور المطيع الذى يؤمر فيمتثل لايتوقف ولايمتنع ، ولايكون الإباء . أكد بهذا استبعاد الولادة لأن من كان بهذه الصفة من القدرة كانت حاله مباينة لأحوال الأجسام فى توالدها . ويقول الزمخشرى فى تفسير الآية ٨٢ من سورة يس : « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » (الكشاف جـ٢ ص ٢٢٩) : « فان قلت : فما وجه القراءتين فى « فيكون » ؟ قلت : أما الرفع فلأنها جملة من مبتدأ وخبر ، لأن تقديرها : فهو يكون ، معطوفة على مثلها وهى أمره أن يقول له : كن . وأما النصب فللعطف على يقول . والمعنى أنه لايجوز عليه شىء مما يجوز على الأجسام إذا فعلت شيئاً مما تقدر عليه من المباشرة بمحال القدرة واستعمال الآلات ومايتبع ذلك من المشقة والتعب واللغوب . وإنما أمره وهو القادر العالم لذاته أن يخلص داعيه إلى الفعل فيتكون فمثله كيف يعجز عن مقدوره حتى يعجز عن الإعادة ؟ » (ع) .

وأخيراً وجدنا الكتاب المسيحيين يستعملون فى مؤلفاتهم العربية كلمة « كُنْ » لترجمة كلمة Fiat . ونورد على سبيل التذكرة ما كتبه فى هذا الصدد أبو البركات بن كَبَر فى الفصل الذى عقده عن النساطرة فى كتابه . مصباح الظلمة وإيضاح الخدمة (مجموعة كتابات الآباء الشرقيين م ٢٠ ص ٦٦٣) حيث جاء فيه : « وحكى غيره عنهم أنهم امتعضوا من أن يقولوا إن كلمة الله حصلت فى بطن امرأة أو حواها بطن فاشتقوا لذلك تأويلاً إن الكلمة إنما حلت فيها كالأمر » .

الفصل السادس

لمعجزات المذكورة فى الكتاب المقدس وقيمتها

جزات عيسى عليه السلام .

كانت المعجزة دائماً الحجة القوية فى الكتابات الدفاعية وكثيراً ما يرد ذكرها فى الإنجيل فماذا نسنده إليها وما هى أهميتها الحقيقية ؟ لقد ذكر الغزالى معجزات عيسى عليه السلام فى عدد من مؤلفاته : فى تهافت الفلاسفة وإحياء علوم الدين والمنقذ من الضلال . ولشرح موقفه إزاءها علينا أن نشير إلى التفرقة فى الإسلام بين ثلاثة أنواع من الأعمال الخارقة . فهناك الأعمال العجيبة من نوع السحر والنارنجات والطلسمات كما يقول الغزالى فى ص ٣٧٠ من تهافت الفلاسفة . ثم ما هو خارق وليس بمعجز مثل كرامات الأولياء وهى التى يذكرها الغزالى فى المنقذ على أنها بدايات الأنبياء . وأخيراً المعجزات الخاصة بالأنبياء ويسميها المعجزات الخارقة للعادة .

ومعجزات عيسى عند الغزالى ليس لها تلك الأهمية فى الدفاع عن العقيدة المسيحية التى يضفيها عليها المسيحيون . فالكثير منها مثل جفاف شجرة التين ليست سوى مجرد خوارق من نوع كرامات الأولياء أما المعجزات الأخرى فلا تميزه عن غيره من الأنبياء ، ولا تثبت له الإلهية . وإنما ظهرت هذه الخوارق على يده بالسؤال والطلب . وهى من صُنع الله تعالى وليست من صنعه . أما إحياء الموتى وهى معجزة خاصة

به ، ويسميها الغزالى فى المنقذ : معجزة عيسى ، فهى تبدو فى نظره من النوع الثانى . فقد أتى موسى بما يفوقها إذ قلب العصا ثعباناً . أى أن الله أقدره على أن يبعث الحياة فى جماد . إنه يقول : « بل هذا أَدَل على الْمُعْجِز لأَن جَعْل ما لم يتصف بحياةٍ قط أَدَل على القدرة من إعادة الشئ إلى حالته الأُولى » .

بإحياءُ الموتى وقلب العصا ثعباناً يضاف إليها معجزة محمد عليه الصلاة والسلام فى شَقِّ القمر ، تعد فى نظر الغزالى المعجزات الكبرى التى بنى عليها نظريته . وهو يذكرها معاً فى مواضع أُخرى من مؤلفاته ، فيقول مثلاً فى كتابه فضائح الباطنية : « وإنما يلزم النزاع فى المسأَلة الأُولى من حيث أَنه ينبنى عليها إثبات المعجزات الخارقة للعادة من قلب العصا ثعباناً وإحياءِ الموتى وشق القمر » .

وليس فى هذا ما يبعث على الدهشة لأَن هذه المعجزات ورد ذكرها فى القرآن الكريم . ولكن يبدو أَن الغزالى لم يتخطَّ فى كثير من المواضع نطاق المعارف الإسلامية . فالمعجزة الكبرى التى يستند إليها المسيحيون فى الدفاع عن عقيدتهم وهى بعث المسيح نفسه مما ذكرته الأَناجيل وسائر كتابات المسيحيين التى يستشهدون بها ، يغفلها الغزالى ولا يتحدث عنها . ذلك لأَن الغزالى ينكر عقيدة صلب المسيح . وهو إذا ذكرها فى الرد الجميل يضيف إليها عبارة : « كما يزعمون » . ولكنا نراه فى فضائح الباطنية يدافع بقوة عن مولد عيسى من العذراءِ إذ يقول : « وزعموا لعنهم الله أَن أَباه يوسف النجار » .

ولنتساءل بعد عن النتائج التى يمكن استخلاصها مما أوردناه . لعلها تؤيد ما ذكرناه سابقاً من أن الغزالى ألّف هذه الرسالة بالواسطة . إذ لم يكن له اتصال مباشر بالأناجيل والمصادر المسيحية عموماً ، أو على الأقل لم يطلع عليها اطلاعاً شاملاً[1] . فقد قنع بمنقول منها أنه أشير عليه بفقرات منها وهو يبحث عن حجج يرد بها على المسيحيين دون أن يكون لديه من الوقت أو الرغبة ما تمكنه من استقصاء بحثه . وهذا يفسر لنا أن حصيلته من المعلومات الإنجيلية كانت محدودة لا تتعدى مثلاً معجزة جفاف شجرة التين .

(ب) موسى ومعجزة بياض يده :

ذكر الغزالى معجزة موسى فى بياض يده . وقد وردت فى القرآن الكريم فى موضعين فى الآية ٣٣ من سورة الشعراء والآية ١٢ من سورة النمل . ولكن هذه المعجزة تختلف عما ورد بشأنها فى العهد القديم . ويستشهد الغزالى بالنص العبرى الذى جاء فيه ذكر البَرَص . بيد أن القرآن الكريم ينفيه كما أن جميع المفسرين يستبعدون البَرَص الذى ورد فى سِفْر الخروج . ففى تفسير روح البيان للشيخ إسماعيل حقى (طبع استنبول سنة ١٣٣١ هـ ص ٣٣٤) : « من غير سوءٍ » أى آفة ونحوه » . ويقول فى موضع آخر : « شعاع كان يغشى الأبصار ويغشى الأفق » . ويفسر الآية ٣٣ من سورة الشعراء : « بيضاء ذات نور وبياض من غير بَرَص » . ونجد تفسيراً مماثلاً لهذا فى الكَشَّاف للزمخشرى وروح المعانى للألوسى .

---

(١) يفهم من عبارة الأب شدياق أن الغزالى لو كان قد أتيح له أن يطلع اطلاعاً أوسع على على المصادر المسيحية لكان قد أجرى شيئاً من التعديل فى رده . ومن الواضح أنه لو صح هذا لما غير الغزالى النتائج التى انتهى إليها فى رده . (ع) .

ويناقش الغزالى نص التوراة فى دعوى البَرَص . ولم يلجأ فى نقده إلى اتهام اليهود والمسيحيين بالتحريف بل حاول شرح حقيقة هذا المرض ، فهو عنده : « عبارة عن عَرَض ينشأ من سوء مزاج يحصل بسببه تلزج بلغم تضعف القوة المغيرة عن إحالته إلى لون الجسد » . فالبياض فى نظره لا يرجع إلى البَرَص وإنما للقدرة الإلهية ، فهناك آثار المرض لا حقيقته وهذا وجه الإعجاز .

وهذا التفسير للبياض الناشىء عن البَرَص والذى يرجع إلى سوء المِزاج ذكره جالينوس . وليست هذه هى المرة الوحيدة التى تكشف لنا عن إلمام الغزالى بنظريات هذا الطبيب الإغريقى الشهير . فقد تحدث فى موضع آخر من الرد الجميل عن انعقاد الولد من ماء الرجل . وكم كان يشوقنا أن نعرف كيف وصلت هذه النظريات إلى الغزالى . ولا شك أن مؤلفات أبى بكر الرازى (١) ، وابن سينا ، كان لها أثرها فى هذا الصدد ، ولكن تعذر علينا حتى الآن أن نتتبع طريق وصول هذه المعلومات إلى الغزالى (٢) .

---

(١) هو محمد بن زكريا أبو بكر الرازى الطبيب المشهور توفى سنة ٣١١ هـ ترجم له ابن خلكان (جـ٢ ص ٧٨ : ٧٩) وأورد ابن النديم فى الفهرست (ص ٤١٦ : ٤٢٠) ثبتاً حافلا بكتبه ورسائله . (ع) .

(٢) كانت المولفات والمترجمات العربية فى علوم الطب ومنها كتابات جالينوس متداولة فى البلاد الإسلامية وخاصة فى بغداد كما يتضح من اثباتها التى أوردها ابن النديم فى الفهرست الذى ألف كتابه فى أواخر القرن الرابع الهجرى (أنظر الفهرست ص ٣٩٨ : ٤٢٢) ولاشك أن الغزالى اطلع على عدد منها . انظر أيضاً عيون الأنباء فى طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة المتوفى سنة ٦٦٨ هـ (القاهرة سنة ١٢٩٩ هـ) وأخبار الحكماء للقفطى المتوفى سنة ٦٤٦ هـ (القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ) . (ع) .

الفصل السابع
المصادر الانجيلية

بقى علينا قبل ختام هذا الجزء الخاص بالكتابات المقدسة أن نبين كيف استمد الغزالى فى الرد الجميل معرفته بالأناجيل وأين ؟ فقد عُنِى فى رسالته بالإشارة إلى مواضع الفقرات التى استشهد بها . ولكنها لا تتفق مع تقسيمات إصحاحات الأسفار فى الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس المعروفة باسم Vulgate . وبفضل البيانات التى زودنا بها الأستاذ بومشتارك Baumstark قمنا بمقارنة هذه الفقرات بالترجمة العربية للإنجيل التى كان قد نشرها إيربنيوس Erpenius فى لَيْدِن سنة ١٦١٦ م ،فوجدنا الفقرات مطابقة تمام المطابقة لتقسيمات الإصحاحات التى أشار إليها الغزالى باستثناء موضع واحد ورد فى ١٢ ب من الرد الجميل . ولا شك أن الخطأ فيه يرجع إلى سَهْو الناسخ .

زد على ذلك أننا بمقارنة نصوص الفقرات التى جاءت فى الرد الجميل بالترجمة العربية التى نشرها إيربنيوس وجدنا تشابهاً كبيراً فى الألفاظ والعبارات . ومع أننا لم نجد تطابقاً تاماً بينها فإن الفروق لا تتعدى بصفة عامة الأدوات والحروف مما يدل دون أدنى شك على أن ما لدينا يرجع إلى نسب متصل فى هذه الترجمات العربية .

والترجمة العربية للإنجيل التى نشرها إيربينيوس يَعُدُّها إغناطيو جويدى Ignazio Guidi من قبيل الترجمات الأدبية بسبب عناية ناقليها بطلاوة الأسلوب ورشاقة العبارة ، انظر كتابه : ترجمات

الأناجيل العربية والحبشية (نشر مجمع العلوم فى روما سنة ١٨٨٨ م). ومن الواضح أن هذه الترجمات مصرية الأصل ، كما أشار إلى ذلك إيربينيوس فى تصديره للترجمة العربية للإنجيل التى نشرها . وقد أضاف بأن تقسيم إصحاحاتها مماثل لما كان متبعاً فى الإسكندرية . ونرى فى هذا تأييداً يُعْتَدّ به لما ذهبنا إليه من أن رسالة الرد الجميل أُلّفت فى الاسكندرية .

وفى ص ٦٠٨ وما بعدها من المجلد العشرين فى مجموعة كتابات الآباء الشرقيين جدول ضاف للتوافق بين أقسام أسفار العهد الجديد فى كل من النص اللاتينى المعروف باسم Vulgate والترجمة القبطية الأمونية والأصل الإغريقى . ولنكتف بأن نورد فيما يلى عدد الإصحاحات فى كل إنجيل طبقاً للترجمة القبطية : عدد الإصحاحات فى إنجيل مَتَّى ١٠١ ، وفى إنجيل مَرْقَس ٥٤ ، وفى إنجيل لوقا ٨٦ ، وفى إنجيل يوحنا ٤٦

وقد حاولنا أن نذهب إلى مدى أبعد فى بحثنا لكشف النص العربى للإنجيل الذى رجع إليه الغزالى ، وتصفحنا مخطوطات عديدة للترجمات العربية للإنجيل فى مكتبه لَيْدِن ، ومنها ترجمة ابن العَسَّال ، كما رجعنا إلى مخطوطة سانت بطرسبورج التى تفضل بتيسير اطلاعنا عليها العلامة كاله Kahle الأستاذ فى بون . ولكن مما يؤسف له أننا لم نجد فيها ما يزيد على مقاربة ترجمة إيربينيوس للنصوص التى أوردها الغزالى . وقد ذكر إيربينيوس فى مقدمة مخطوطة الترجمة العربية التى نشرها فى سنة ١٦١٦ م معلومات أُخرى عن أصل هذه

المخطوطة ونَسَبها . وهذا يرجع إلى شهر بؤونة من سنة ٩٨٨ من عصر الشهداء (الموافقة لشهر ذى القعدة سنة ٦٧٠ هـ ولشهر يونيو سنة ١٢٧٢ م) أى أنها ترجع إلى ما يزيد على قرن ونصف منذ وفاة الغزالى .

ومن جهة أُخرى استرعى نظرنا عند فحص مخطوطة الإنجيل العربية رقم ٤٣٣ بالمكتبة الشرقية فى بيروت أَن نهايتها تكاد تكون مماثلة للمخطوطة التى نشرها إيربينيوس . ونذكرها فيما يلى : « كملت أَربع بشائر للرسل الأَطهار : مَتَّى المصطفى ، ومَرْقَس الْمُجْتَبَى ولوقا الْمُرْتَضَى ، ويوحنا المكمل للبشرى ، من نسخة محررة بخط الأَب البطرك أَنبا غبريال الذى تبطرك بعده الأَب البطرك أَنبا يونس بن أَبى سعيد ، حفظنا الله بصلواتهم ، ذكر فى آخرها أَنه نقلها من نسخة محررة بخط أَنبا يوحنا القوصى أَسقف قفط ، وذكر فيها أَنه نقلها من نسخة صحيحة ، وهى التى قابلها الشيخ نَشْر الإمام ابن الشيخ الأَرْخن عِز الكُفَاة بن أَبى يوسف ، عَلَى (النصين) القبطى والرومى ، وأَعربها وضبطها . وما أَصلحه أَيضاً الأَب القديس المسكين سَمْعان الحَبِيس ، وما أَصلحه أَيضاً الشيخ الفاضل الأَسعد بن العسال ، نَيَّح الله نفوسهم آمين » .

وعلى ذلك يُلَاحَظ أَن صاحب الترجمة العربية للإنجيل التى قام بها نَشْر الإمام بن عز الكفاة والتى نشرها إيربينيوس (وتماثل مخطوطتها مخطوطة بيروت رقم ٤٣٣) كان له من إجادة اللغتين القبطية والعربية ما مكنه من ضبط الترجمة التى قام بها . ولقد قمنا بأَبحاث كثيرة لمعرفة سيرة كل من نَشْر الإمام بن عز الكفاة ، ويوحنا

القوصى ، ولكننا لم نظفر بطائل . وقد ورد ذكرهما ثلاث مرات بنفس هذه الألقاب فى نهاية المخطوطة المودعة فى دير كنيسة القيامة ببيت المقدس . وهى التى زودتنا أيضاً بمخطوطة هبة الله بن العسال . وقد قام الأستاذ جراف Graf بدراسة ممتعة عن أولاد العَسَّال نشرها فى مجلة المشرقيات Orieutalia سنة ١٩٣٢ م ولكنها لم تزودنا بما يكشف عن هذا الغموض . ويلاحظ أن قفط وقوص القريبتان من طيبة (الأقصر) هما من المدن الشهيرة فى تاريخ المسيحية والرهبنة فى مصر .

أما فيما يتعلق بالاسم « أَرْخَن » وهو من ألقاب نشر الإمام بن عز الكفاة فهو مماثل لنظيره فى الكنيسة الإغريقية . ويطلق على من يرشح لوظيفة كهنوتية . وهو هنا لقب لأمين خزانة الكتب المقدسة . وكان من ألقاب البطرك غبريال ، كما هو مكتوب فى بداية مخطوطة الترجمة العربية للأناجيل ، كما كان لقباً للأمجد بن العسال . وفى المخطوطة رقم ٧٤٩ فى المكتبة البطركية فى القاهرة ذِكْرٌ لهذا اللقب بما هو أوضح من هذا ، جاء فيه : « عُمِل برسم خِزَانة الشيخ الرئيس الأَرخن المسيحى المحب المحبوب . . بطرس » . انظر دراسة الأستاذ جراف (بالألمانية) عن الكتابات القبطية لأولاد العسال فى مجلة المشرقيات Orieutalia سنة ١٩٣٢ م .

ولكن ما يهمنا معرفته بصفة خاصة هو أن نشر الإمام بن عز الكفاة عارض ترجمته بترجمة ابن العسال ، والمخطوطة نسخها البطرك غبريال من أصل كان لديه . بيد أننا نعرف أن غبريال قبل أن ينتخب بطركاً

كان قد قضى عشر سنوات من سنة ١٢٤٧ م إلى سنة ١٢٥٧ م (٦٤٥ هـ – ٦٥٥ هـ) يقوم خلالها بوظيفة نَسَّاخ للكتب المقدسة فى مصر العتيقة فى منزل أَبى المجد بن العسال وهو شقيق أَبى الفرج هبة الله بن العسال، المعروف بأَنه ترجم الإِنجيل إلى العربية. ويشير الأُستاذ جراف فى مجلة المشرقيات السابقة الذكر إلى وجود مخطوطة فى المتحف القبطى بالقاهرة رقمها ١٥٣، وهى باللغتين القبطية والعربية بقلم أَنبا غبريال الذى انتخب بطركاً فيما بعد وقد كتبها عند الأَمجد بن العسال فى سنة ١٢٥٧ م (٦٥٥ هـ). وهى بلا شك الأَصل الذى نقلت عنه مخطوطة بيروت رقم ٤٣٣ وأَخيراً نجد أَن كاتب نسخة بيروت ذكر اسمه ونسبه كما يلى: « كتبها لنفسه نصر الله بن أَبى المجد بن أَبى المفضل أَسعد ابن إسحق بن إبراهم بن السهل جرجس بن أَبى اليسر يوحنا الكاتب المصرى المعروف بابن العسال، وكان الفراغ من نسخها ومقابلتها فى شهر بؤونة سنة ١٠٢٠ للشهداءِ الأَبرار الموافق لشهر ذى القعدة سنة ٧٠٣ هـ . . . ».

وعند ولد الأَمجد أَبى المجد بن العسال، قام أَنبا غبريال بهذا العمل. وعلى ذلك فهذه الدلائل كلها ترجع بنا إلى ترجمة ابن العسال التى كانت أَساساً لعمل نشر الإِمام بن عز الكفاة، وكان لها أَثر فى نسخة بيروت رقم ٤٣٣ والنسخة التى نشرها إيرينيبوس. وترجع نسخة ابن العسال إلى سنة ١٢٥٢ م (٦٥٠ هـ): ١٢٥٣ م (٦٥١ هـ) وهى ليست ترجمة بمعنى الكلمة كما يقول صاحبها فى مقدمته. إذ لم يكن له من الإلمام باللغة القبطية مايمكنه من القيام بهذا العمل. فقد قنع باستخدام الترجمات العربية الرديئة وصاغها فى عبارة طلية

دون أن يتخطى مع ذلك الأصل القبطى والسريانى أو الإغريقى . ونسخته هى على رأس الأناجيل العربية المسماة بالأناجيل الأدبية ويمكن أن تعتبر النسخة الشعبية Vulgate بالنسبة للأناجيل العربية فى مصر . وعلى ذلك فإن سنة ١٢٥٢ م (٦٥٠ هـ) لاتحدد لنا بداية تاريخ الترجمات العربية للأناجيل فى مصر ، فقد كانت هناك قبل هذا التاريخ ترجمات واسعة الانتشار ، ذلك لأن المسيحيين فقدوا الإلمام باللغة القبطية لغة الطقوس والعبادات فظهرت الحاجة إلى ترجمات روعى فيها أن تكون أكثر طلاوة بتأثير البيئة الإسلامية .

ومن بين الترجمات التى استعان بها ابن العسال والتى ذكرها فى مقدمته ، ترجمة يرجع تاريخها إلى سنة ١٠٤٦ م (٤٠٧ هـ) ، قام بها تيوفيلوس ابن تاوفيل ، أسقف القاهرة الملكانى ، السورى الأصل . وهذه الترجمة ترجع بنا إلى نصف قرن قبل قدوم الغزالى مصر . ونسختها لاتوضح لنا كثيراً ماإذا كانت أصلاً لتلك التى اطلع عليها الغزالى عند إعداد الرد الجميل ، كما لا تبين لنا ماإذا كان قد وُجِد فى هذا العصر نسخة معتنى بها تحتمل المقارنة من الناحية الأدبية بنسخة إيربنيبوس أونسخة ابن العسال . واستناداً على فرض آخر ظنت الآنسة كونستانس ا . يادويك Miss Constance E, Padwick أن فى مقدورها التحقق من أن مخطوطة الفاتيكان القبطية رقم ٩ هى نفس الترجمة العربية للإنجيل عن الأصل القبطى الذى رجع إليه الغزالى . وقد تفضل القس أرنولدفان لانتشوت Arnold van lantschoot أمين القسم القبطى فى مكتبة الفاتيكان بمقابلة المخطوطة رقم ٩ على مخطوطتى الرد الجميل . فوجد أنه على مايوجد من المشابهات الكثيرة بينهما فإن

المخطوطة الفاتيكانية مع ذلك لاتتفق معهما ، وأن نسبتهما إليها لاتتعدى نسبتهما إلى الترجمة العربية للإنجيل التى قام بها نشر الإمام بن عز الكفاة ، وتلك التى نشرها إيربينيوس .

بيد أن هذا البحث أظهر لنا المماثلة التامة بين مخطوطة بيروت رقم ٤٣٣ ومخطوطة الفاتيكان القبطية رقم ٨ . وهذه النسخ كلها تنتمى إلى الترجمات الأدبية وتدور حول الترجمة التى قام بها ابن العسال . كما أن مقابلة النصين القبطى والعربى فى مخطوطتى الفاتيكان تحت رقمى ٨ و٩ ، أرشدتنا إلى أصل الاعتراض الذى اقتبسه الغزالى من النص القبطى فى موضوع « الكلمة صنعت جسداً » . وندين بالشكر الجزيل فى هذا الصدد للآنسة بادويك لما تفضلت به من إطلاعنا على دراستها المتعمقة فى أصول الترجمات العربية للعهدالجديد والتى نشرتها فى مجلة العالم الإسلامى (بالإنجليزية) كما تفضلت بتوجيه نظرنا إلى المخطوطة رقم ٤٣٣ فى جامعة القديس يوسف فى بيروت .

ولنلاحظ أخيراً أن النقول التى أوردها الغزالى ليست مقصورة على الأناجيل ولكنها تشمل الرسائل وأعمال الرسل . وقد اتضحت لنا ظاهرتان أولاهما تسميته الرسالة إلى العبرانيين بالرسالة المحضة ، والثانية أنه نسب رسالة حنا إلى سِفْر أعمال الرسل . وهذان دليلان يساعداننا على الاهتداء إلى النص الذى رجع إليه الغزالى .

زد على ذلك أنه ليس من النادر أن يذكر الغزالى فى مؤلفاته سيرة عيسى عليه السلام والحواريين . وأقوال هؤلاء التى أوردها

الغزالى جمعها آسين بلاثيوس وصنفها فى كتاب سماه **Logia et agrapha** نشره فى مجموعة كتابات الآباء الشرقيين (المجلد ١٣ ، ١٩) وهناك طائفة أخرى من هذه الأقوال جمعها الأب زويمر Zwemer ونشرها بعنوان : مقام المسيح الماكن فى إحياء علوم الدين (سنة ١٩١٧ م) .

والمصادر التى رجع إليها الغزالى فيما يتعلق بالمسيحية هى المؤلفات الإسلامية والأسفار المسيحية الموضوعة أو غير المعتمدة المعروفة باسم Apocrypha . وإذا استثنينا الرد الجميل فإننا نجد الغزالى فى سائر مؤلفاته لايشير إشارة مباشرة إلى نصوص الإنجيل . وقد استخرجنا من مؤلفاته ثلاثة أمثلة تبدأ بهذه العبارة وهى : « رأيت فى الإنجيل » . وجاء فى أولها : « إنى رأيت فى إنجيل عيسى عليه السلام قال : من ساعة أن يوضع الميت على الجنازة إلى أن يوضع على شفير القبر يسأل الله بعظمته منه أربعين سؤالاً : أوله يقول : عبدى طهرت منظر الخلق سنين وماطهرت منظرى ساعة ، وكل يوم ينظر فى قلبك يقول : ماتصنع لغيرى وأنت محفوف بخيرى أما أنت أصم لاتسمع » . (انظر رسالة أيها الولد ص ٦٣ فى مجموعة الجواهر الغوالى ، القاهرة سنة ١٩٣٤ م) .

ومع أن هذه النقول تبدأ بعبارة : « إنى رأيت فى الإنجيل » ، فكيفما كانت بدايتها فهى مستمدة بلاريب من الأسفار المسيحية الموضوعة غير المعتمدة Apocrypha كما أن عليها مسحة التصوف الإسلامى وهذا مما لايتصل بالموضوع الذى نحن بصدده .

والنقل الثانى من الإحياء (ج٤ ص ٥٢) وقد جاء فيه : « إنى رأيت فى الإنجيل قال عيسى ابن مريم عليه السلام : لقد قيل لكم من قبل إن السن بالسن والأنف بالأنف ، وأنا أقول لكم لاتقاوموا الشر بالشر ، بل من ضربك على خدك الأيمن فحوّل إليه الخد الأيسر ، ومن أخذ بردائك فاعطه إزارك ، ومن سَخَّرك لتسير معه ميلاً فسرْ معه ميلين ».

وهذا النقل دقيق فى عبارته فيما عدا استبدال أنف بعبارة عين بعين ، ولاندرى من أين استقى الغزالى هذا النص الغريب[1] ؟ ولنقارن ذلك بما جاء فى إنجيل متى إصحاح ٥ عدد ٣٨ ، وسفر الخروج إصحاح ٢٠ عدد ٢٣ وسفر التثنية إصحاح ٢٤ عدد ٢٠ . والمثال الثالث فى الإحياء (ج٤ ص ٢٤٢) وقد جاء فيه : « ورد فى الإنجيل إذا تصدقت فتصَدَّق بحيث لاتعلم شمالك ماصنعت يمينك فالذى يرى الخفيات يجزيك علانية . وإذا صُمْت فاغسل وجهك وادهن رأسك لئلا يعلم بذلك غير ربك » . وهذا النقل مطابق تماماً للأصل فى إنجيل متى إصحاح ٦ عدد ٣ وإصحاح ٦ عدد ١٧ . ولم يورد الغزالى مابين عددى ٣ و١٧ . ولعل فى مضمون ما أغفله ما أبعده

(١) لاوجه للغرابة فى هذا النص على اعتبار أن عبارة الأنف بالأنف وردت فى القرآن الكريم وذلك فى الآية ٤٥ من سورة المائدة وهى . « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص فمن تصدق به فهو كفارة له ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون . » (ع) .

عن إيراده . ويلاحظ أن النقلين الدقيقين عن الإنجيل فى المثالين الثانى والثالث هما مما ذكره الغزالى فى الجزء الرابع من الإحياء الذى ألفه فيما يبدو لنا بعد رسالة الرد الجميل . ومع أن هذه النقول تختلط كثيراً بنقول أُخرى من الأَسفار المسيحية الموضوعة غير المعتمدة Apocrypha فإنها من الأَدلة التى يعتد بها ، إذ تؤكد لنا ماتوضحه رسالة الرد الجميل من اتصال الغزالى فى ذلك العصر بالمصادر المسيحية .

الباب الثالث

بيئـة مصر المسيحية

بعد أن فرغ الغزالى من تدعيم حججه بما ساق من النصوص الإنجيلية شعر فيما يبدو أنه لم يكسب بعد الطرف الآخر إلى جانبه ، فلدى خصمه حَلٌّ إجمالى آن للغزالى أن يتناوله بالبحث . وهو حل يتصل بالنظرية المسيحية التى تقول باتحاد الطبيعتين فى المسيح . وهذه ليست نظرية واحدة بل هى فى الواقع عدة نظريات ، عَرَض الغزالى لما يعد أساسياً منها عند اليعاقبة والمَلَكِيَّة والنساطرة ، ولم يذكرها على هذا الترتيب إلا وفق أهميتها .

[illegible] ٨ [illegible]

تنتسب طائفة الملكية إلى المسيحيين الذين خضعوا للمجمع الخلقيدونى [illegible] الذى [illegible] مرقيانوس ، [illegible] طائفة بطريرك [illegible] مذهب الفرع الذى [illegible]

[illegible] اليونانية والعبرية

تنتسب طائفة النساطرة إلى نسطور بطريرك القسطنطينية (٤٢٨ – ٤٣١ م) [illegible] المجمع الأفسسى [illegible] او الاشوريون [illegible] طائفة [illegible] فى كردستان بين الموصل وأرمينيا [illegible] بعد حرب ١٩١٤ [illegible] ازدهرت عندهم الحياة الرهبانية فأوفدوا المبشرين إلى آسيا [illegible] النسطورية فى فارس والهند والصين .

الفصل الأول

اليعاقبه

لقد أتى الغزالى فى الرد الجميل بدليلاين فى حجاجه ضد اليعاقبة :

الأول أن من التجديف القول بمادة ثالثة ناشئة عن امتزاج الطبيعة اللاهوتية بالطبيعة الناسوتية . الثانى إذا افترضنا إمكان هذا التركيب فإنه يتناقض مع النظر الفلسفى البحت . وقد أورد الغزالى فى البداية عَرْضًا وجزًا للمذهب اليعقوبى تَحَرَّى فيه الدقة فى استخدام المصطلحات ولكن غاب عنه فيما يبدو تعدد دلالاتها . وهو التعدد الذى كان سبباً فى قيام المنازعات الاعتقادية فى العصور الأُولى للمسيحية والذى أدى إلى الانشقاق المونوفيسى القائل بالطبيعة الواحدة . فاليعاقبة يقولون بوجود طبيعة أساسية واحدة فى المسيح نشأت عن التركيب بين طبيعتين . طبيعة لاهوتية وأُخرى ناسوتية . وهذا التركيب يمكن تصوره على شكلين : إما أن يكون تأْليفًا بين عناصر متكاملة تنشأُ عنه مجموعة طبيعية Un tout naturel ، أو أنه عبارة عن اختلاط أوامتزاج بين العنصرين . وفى كل من الافتراضين من التجديف فى نظر الغزالى مايستثير إنكاره والإزراء به .

وهاتان النظريتان قال بهما فى العصور الماضية دعاة الفرق المارقة فى الشرق المسيحى. فسر جيوس النحوى أنكر تعدد الطبائع والخصائص فى المسيح وذلك بعد اتحاد اللاهوت بالناسوت ليُكَوِّن عنصراً ثالثاً ناشئاً عن امتزاج الطبيعتين . وقد تكلم فى هذا فى رسالة له بعث بها

إلى أَنطونيوس أَسقف حلب لمناسبة التصحيح الذى أَجراه مجمع الأَساقفة لصيغة إِيمانية أَلَّفها سرجيوس ، وقد جاء فيها : « يجب أَن نؤْمن بأَن للكلمة المُجَسَّدة خاصية فريدة تتعلق بالاثنين ، كما نؤْمن بطبيعة واحدة للاثنين فى الكلمة المُجَسَّدة . ومن رحمة الله تجلِّى اللاهوت ، ولكنه لم يتخط الخاصية البشرية بعد حصول الاتحاد الكامل ، فلم يعد اللاهوت وحده ظاهرًا ، كما لم يبق الناسوت كما هو . وكل مايتعلق بالتدبير إنما هو خاصية مفردة ، تلك هى الإِله المُجَسَّد وهو المسيح . وتلك الخاصية تتعلق به كما يتعلق الضحك بالإِنسان » (انظر كتاب : المونوفيسية السَّاويريسَّية Le monophysisme Severien بقلم لوبون Lebon – لوفان سنة ١٩٠٩ م ص ١٦٣ وما بعدها وص ٥٣٨ وما بعدها) .

وهذا التركيب فى مجموع طبيعى دافع عنه أَيضًا الأَپولونيريون والآريوسيون ، فعندهم كما قلنا الأَخذ بالمعنى الدقيق لتعلق النفس بالبدن ، بلا اختلاط ولا امتزاج ، ولاتحول مادى ، ولكن الجزأَين تكاملا وكَوَّنا مادة ثالثة Tertium quid ، فهل كان هناك فى الإِسكندرية أَشياع لهذه الهرطقة المسيحية أَوتلك فى عصر الغزالى ؟ وهل عن طريق هؤُلاءِ استمد الغزالى معلوماته مباشرةً ؟ هذا فى نظرنا قليل الاحتمال إذ دارت هذه المناقشات فى إطار نظرى مجرد .

وقد تناول الغزالى بطريقة منهجية كل الإِمكانيات المنطقية للنظرية المسيحية ، وهى إِمكانيات أَو فروض كان قد وضعها دعاة الفرق المسيحية قبل عهد الغزالى ، وكانت مثار مناقشات لاهوتية

محتدمة لاتهدأ حدتها . وإلى عهد طويل قبل الغزالى صُنِّفَتْ هذه الفروض وفُهْرِسَت . ولعل هذا التصنيف والفهرسة كانا ميسورين للغزالى ورجع إليهما دون مشقة .

ولاشك أن الكنيسة اليعقوبية فى الإسكندرية ظلت عهدًا طويلًا لاتعرف شيئاً عن أپولنير وآريوس بل وأوتيخوس أيضاً . فقد جمدت على مذهب المونوفيسية أو الطبيعة الواحدة وهو المذهب الذى دعا إليه ساويرس أسقف أنطاكية .

هذا وقد كان القديس يوحنا الدمشقى[1] قد فَرَّقَ بين الأوتيخيين وبين أُولئك الذين يسميهم بالمصريين ممن أدرجهم فى عداد المنشقين الذين رفضوا الأخذ بقرارات مجمع خلقيدونية ولكنهم ظلوا مع ذلك أرثوذكسيين فى عقيدتهم . ويذهب إلى مثل هذا رينودو Renaudot فى بحث له عن عبادات القبط وفى رسالة أُخرى عن مذهب اليعاقبة فى الطبيعة الواحدة (والأخيرة لاتزال مخطوطة بالمكتبة الأهلية بباريس تحت رقم ٧٤٧٣ مقتنيات جديدة) ، وتتضمن ملخصًا للعقيدة المونوفيسية سَمَّى فيه اليعاقبه بأنصاف الأوتيخيين . وجاء فى كتاب التاريخ الانتقادى للعقائد والمجادلات

---

(١) يوحنا أو يحيى الدمشقى (٨١ هـ — ١٣٧ هـ) من أبناء سرجون بن منصور الذى كان كاتباً لمعاوية بن أبى سفيان وولده يزيد ، وخدم يحيى الأمويين إلى أن اعتزل العمل فى سنة ١١٢ هـ والتحق بأحد الأديرة القريبة من القدس حيث قضى بقية حياته . من مؤلفاته : الإيمان الأرثوذكسى والدفاع عن النصرانية والأخير وضعه على شكل محاورات بين المسلمين والمسيحيين ويعد يحيى الدمشقى من كبار علماء اللاهوت فى الكنيسة الشرقية . أنظر مادة John of Damascus فى الموسوعة البريطانية وإشارة موجزة عنه فى كتاب مكدونلد تطور علم الكلام لندن سنة ١٩٠٣ ص ١٣١ — ١٣٢ (ع) .

والعادات والطقوس عند المسيحيين الشرقيين بقلم ريشار سيمون Richord Simon (فرنكفورت على نهر المين سنة ١٦٩٣ م ص ١٢٠ وما بعدها) :

«فيما يتعلق بالعقيدة المونوفيسية نجد المونوفيسيين سواء أكانوا من الأرمن أو القبط أو الأحباش يتمسكون بمذهب ديوسقوريدس فيما يتعلق بطبيعة المسيح الواحدة وأنهم لذلك يعدون من المارقة الزائغين على الرغم من أنهم لايختلفون عما يقول به اللاهوتيون اللاتين إلا فى طريقة التعبير » .

وحديثاً ذهب الأب جوجى Jugie الإخصائى فى مسائل المسيحية الشرقية إلى أن كنيسة مصر بعد الفتح العربى استمسكت بعقيدة ساويرس الأنطاكى . ويقول فى مادة المونوفسيين » القيمة Monophysites التى كتبها فى معجم اللاهوت الكاثوليكى (م ١٠ عمود ٢٢٣٠) وهى المادة التى نقلنا عنها كثيراً فيما سبق :

«فى سنة ٥٤٣ م كرس ثيودوسيوس بطرك الإسكندرية المونوفيسى يعقوب باراديه Jacques Baradée أحد تلاميذ ساويرس . وقد نجح هذا فى الحصول على كرسى أنطاكية من أحد الكهنة المنشقين . ومنذ هذه اللحظة صارت الكنيسة السورية مونوفيسية . وفى مصر أيضاً ظل المذهب المونوفيسى الخاص بساويرس سائداً ، وذلك على الرغم من المناقشات التى احتدمت بين ساويرس وجوليان الهليكارناسى ومن مقالات الفرق العديدة التى كانت لاتلبث أن تظهر حتى تختفى . وبعد الفتح العربى استمسكت الكنيسة القبطية بعقيدة دبو سقوريدس وساويرس وثيودوسيوس » .

هذه كانت الأوضاع المذهبية فى الكنيسة القبطية فى العصر الذى يهمنا وهو القرن العاشر الميلادى (الرابع الهجرى) . يؤيد هذا البيانات الإيمانية التى كان يعلنها البطاركة القبط عند اعتلائهم الكرسى البطريركى ويتضمن كتاب رينودو رسالة البطرك شنودة الذى كُرِّس فى سنة ٨٥٩ م (٢٤٥ هـ) ورسالة البطرك مينا ٩٥٨ م – ٩٧٠ م (٣٤٧ هـ – ٣٦٠ هـ) . والأمثلة الدالة على ذلك كثيرة . ولذا فإن المسألة عند الساويرسيين ليست مسألة امتزاج بين طبيعتى اللاهوت والناسوت بالمعنى الدقيق للفظ امتزاج . فهم يستبعدون استبعادًا تاماً المادة الناشئة عن هذا الاتحاد . ويقولون بأن هذا الاتحاد بين اللاهوت والناسوت قد تَمَّ فى وَحْدَة الكلمة ، فهو اتحاد أقنومى ، والطبيعتان تتجاوران مع احتفاظهما بكل خصائصهما .

وفى هذا المعنى يقول أبو البركات بن كَبَر فى موسوعته الدينية : مصباح الظُلْمة وإيضاح الخدمة : « فصل فى حد الاتحاد عند المتكلمين وبيان القسم الذى تعتقده النصارى من أقسامه : حَدّ الاتحاد هو أن شيئين أو أشياء اجتمعت فصارت واحدًا . واجتماع شيئين أو أشياء لايخلو عند ذوى النظر من ستة أوجه .

١ – إما أن يكون على طريق الامتزاج كالماء والشراب .

٢ – أو على طريق الاختلاط كالحنطة والشعير

٣ – أو على طريق المماسة كالتقاء الشيئين بأحد جسميهما .

٤ ـ أو على طريق المساكنة والحلول كالماءَ فى الجَرَّة والساكن فى الدار .

٥ ـ أو على طريق المجاورة كحضور النار بحضرة المُصْطَلين بَحَرِّها .

٦ ـ أو كاجتماع النار بالحديد والنفس بالجسم . والوجوه الخمسة مَنْفيَّة عن اتحاد المسيح له المجد فإنَّه لم يكن . . . فلم يبق أن يُمَثَّل إلا بالوجه السادس تقريباً للمعنى وهو أن يكون اتحاده كاتحاد النار بالحديد ، من غير أن تستحيل النار حديداً ولا الحديد ناراً . . . » .

وجاءَ فى كتاب : الجوهرة النفيسة فى علوم الكنيسة ، بقلم يوحنا بن أبى زكريا المعروف بابن سِبَاع : واتخذله منها (أى من مريم العذراءَ) جَسَداً كاملاً واتحد به وجعله معه واحداً بلا اقتران ولا اختلاط ولا امتزاج » .

ويلاحظ أن الخلط ناشئ عن استعمال كلمة طبيعة Physis استعمالاً ذا معان متعددة . وعند ترجمتها إلى العربية بكلمة «حقيقة» زادت غموضاً . وقداعتمد الغزالى هذه الترجمة . وسنحاول فيما يلى إيضاح هذا الغموض .

فعند اليعاقبة لاتعنى كلمة Physis الطبيعة المجردةالمتميزة عن الأُقنوم الذى به قوامها . ولكنها تعنى الطبيعة المادية Nature concréte التى سبق قيامها بنفسها . وبعبارة أُخرى الطبيعة مساوية للأقنوم . وعلى ذلك فهم ينكرون القول بوجود طبيعتين أو أقنومين فى المسيح بعد اتحاد اللاهوت بالناسوت . إذ لم يعد فى المسيح سوى

شيءُ واحد هو «الكلمة» . وناسوته لم يكن قط طبيعة أى أن المسيح صار بعد الاتحاد ذا شخصية مستقلة . ومع ذلك فقد ارتضى اليعاقبة عن طريق التجوز العقلى التسليم بهذه النظرية حيث وقع اللقاء بين الناسوت واللاهوت ، وأطلقوا على الناسوت اسم « طبيعة » Physis كما لو كان للناسوت فى هذه اللحظة وجود مستقل ، وهذا ليس سوى تمثيل خيالى محض ، فبعد التقاء الطبيعتين بقيت حقيقة واحدة هى طبيعة الكلمة . ولوصف الطبيعتين بعد الاتحاد يستخدم اليعاقبة كلمة Ousia أى كيان . فيقولون إن كيان اللاهوت بعد الإتحاد ظل متميزاً على كيان الناسوت دون اختلاط أو امتزاج .

وإذا بحثنا الآن فى استعمال الغزالى لكلمة « حقيقة » نجد أنها تَعْنى من الدلالات المتعددة ماتعنيه كلمة طبيعة Physis عند اليعاقبة . فهى تارةً تفيد معنى كيان وطوراً معنى أُقنوم ، أى أن المدلول فى الترجمة العربية يتأرجح بين معنى لفظ «ذات» ومعنى لفظ « أُقنوم » . وهذا الخلط فى المدلول عند الغزالى نجده أيضاً عند أبى البركات بن كَبَرَ فى مصباح الظُلْمة . وكذلك عند ساويرس بن المقفع أسقف الأشمونين فى كتابه : تاريخ المجامع الدينية . وهذا يؤَكد لنا الأَصل المصرى للمفردات التى استعملها الغزالى ، كما يتضح أيضاً من مضمون المذهب اليعقوبى الذى ناقشه الغزالى .

وهناك خلط آخر فى المصطلحات يتصل بكلمة « تركيب » وهى الترجمة العربية لكلمة Synthesis اليونانية . وقد استعملها اليعاقبة للدلالة على كلمة «اتحاد» enosis . وفات الغزالى

أيضاً استدراك هذه التفرقة الدقيقة فى استعمال الترجمة العربية . زد على ذلك أن اليعاقبة عندما يتكلمون عن الثالوث يُغَيِّرون المصطلحات التى يستعملونها ، فكلمة Physis تفقد عند ذلك مدلولها وهو الطبيعة المادية المؤَقنمة لتفيد معنى الطبيعة الفردية . ويُعْذَر الغزالى فى هذا الاستعمال لأنه أَخذ كما نرى بهذا التغيير فى الدلالة . كما أن حماسة اليعاقبة فى جدالهم مع النساطرة قد حملتهم على استعمال لغة متطرفة فى هذا الموضوع .

وفى هذا الصدد يقول لوبون فى كتابه : المونوفيسية الساويرسية (ص ٢١٢ و ٢١٨) : «إن بعض الأَلفاظ والمقارنات التى استخدمها اليعاقبة ، يضاف إليها فيما يُحْتَملَ اللهجة المتشددة التى أَثارتها حماستهم فى الجدال ، قد غَيَّرت فكرتهم تغييراً شاملاً . وبسبب هذه الأَخطاء الشكلية نجد أَن معنى المونوفيسية صار عند اللاهوتيين والمؤَرخين الاسم الذى يطلق على الطبيعة المختلطة أَو المزدوجة . . ولذلك نصادف فى كتابات اليعاقبة كلمات الاختلاط والامتزاج والأَفعال المشتقة منها للتدليل على اتحاد الكلمة بالجَسَد . وبوسعنا الاستشهاد بفقرات كثيرة جاء فيها أَن العناصر اختلطت وامتزج فيها الناسوت باللاهوت » .

ونضيف إلى ماذكره لوبون مثالاً شائقاً لهذه المغالاة فى استعمال الأَلفاظ . فقد ورد فى كتاب مصباح الظلمة لأَبى البركات بن كبَرَ : «فصل فيما اتفقت الفرق الثلاث . . . عليه . . . وأَما ما اختلفوا فيه ، فهو أَنا معشر اليعقوبية نقول : إن جوهر الكلمة اتحد بجوهر الإنسان المأخوذ من مريم العذراء وصار جوهراً واحداً وطبيعة واحدة ومشيئة

واحدة وأقنوماً واحداً هو الإله المعبود والمسيح المولود . . . » ومع ذلك يدهشنا أن نجد الغزالى كرجل أجنبى عن المسيحية كان واسع الإلمام بهذه الدقائق ، لأنه بعدأن استبعد أكثر الفروض سُخْفاً تناول تباعاً النقاط التى يمكن أن يَعْرِض لها اليعقوبى الأصيل فى مذهبه ، فالمسألة ليست هى تلك الصفات التى تطلق بلا تمييز على الناسوت واللاهوت .

وهذه الاعتراضات اليعقوبية ذكرها عدد من الكتاب المسيحين فى هذا العصر. ولبحث هذه المسالة المتعلقة بالصفات وهى تلك التى تناولها الغزالى فى ٢٥ ب و٢٦ ا من الردالجميل ، نذكر ماكتبه عنها أبوالبركات ابن كبَر إذ قال : « وقد يقال عن الإنسان إنه مفكر وإنه طويل وإنما هو مفكر بنفسه لابجسمه وطويل بجسمه لابنفسه » . ويقول أيضاً : « لاامتزاج ولا اختلاط بل اتحاد يفوق العقل البشرى إدراك كيفيته » . وهنا عاد الغزالى إلى « الحقيقة الثالثة » التى عاقته عن التعمق فى هذا المذهب وانتهت به إلى دحضه . لقد أراد أن يجول فى ميدان خصمه ، وأخلص فى ما بذل من جهد فى جداله ، ولكنه لم يستكمله ، ومرة أخرى نقول إن الفريقين لم يقصدا نفس الدلالات فى مصطلحاتهما .

الفصل الثانى
الملكية

الملكية كما نعلم هم مسيحيو الشرق الذين استمسكوا بمذهب المجمع الخلقيدونى : قراراته وعقائده وتعريفاته ومصطلحاته . فمذهبهم هو المذهب الكاثوليكى[1] . والبيان الذى أورده الغزالى عن هذا المذهب استوفاه استيفاءً دقيقاً يبعث على الدهشة . ويكفى مع ذلك لكى نجعله أكثر وضوحاً ودقة أن نحول صيغة الإثبات فى كلمة : « أُخذت » فى ٢٧ ا من الرد الجميل إلى صيغة النفى فنقول « ما أُخذت ». وهذا الخطأ هو بلاشك سَهْو من الناسخ . بيد أن الغزالى لم يتداركه لأن حجاجه التالى مبنى عليه . وعندما عاد إلى موضوع هذا البيان فى ٢٨ ا ، ٢٨ ب ، نراه يستخدم هذه الألفاظ ذاتها . وقد حملنا هذا على أن نفترض استخدامه لمصادر سابقة ، كما يتضح من التجائه إلى حجج لاتتفق مع الخطإ السابق الذكر . ومن الجائز أن تكون هذه أصداءً لحجج كانت تدور على ألسنة اليعاقبة لدحض مذهب الملكية كما فى القياس التالى :

المسيح صُلب — لاشىء مما صُلب بإله — فلاشىء من المسيح بإله .

---

(١) الكاثوليكى هنا هى بمعنى العالمى ولا يقصد بها مذهب الكثلكة الذى ظهر فيما بعد بسبب عدة عوامل تاريخية حملت بابوات روما على القول بأن لهم الهيمنة على سائر الكنائس . وهذا مما لم تسلم به الكنائس الشرقية فى القسطنطينية وأنطاكية وبيت المقدس والإسكندرية . وقد ظهرت بوادر الخلاف بين الفريقين منذ القرن الثامن الميلادى . ومن الدراسات الحديثة فى هذا الموضوع كتاب الشرق الإغريقى والغرب اللاتينى بقلم فليب شيرارد Philip Sherrard (أكسفورد سنة ١٩٥٩) .

وهذا يُذَكِّرنا بالنقد الذى وجهه ساويرس بن المقفع لخصمه الكبير سعيد بن البطريق (المتوفى سنة ٣٢٨ هـ) وذلك فى كتاب ساويرس : تاريخ المجامع الدينية الذى جاء فيه : « فصل فيما يُورَد على الملكية . . . إذا سئلت هذه الطائفة : أرأيتم الذى ولدته مريم مَنْ هو ؟ لم يجدوا بدًّا من الإقرار بأنه المسيح ، ولا مندوحة لهم من القول بأن المسيح الله الكلمة . فإذاً قد صَحَّ القول بأن المولود من مريم هو الله . فإن قيل لهم : أرأيتم الذى عُلِّق على الصليب وطُعن أهو ذلك المولود أو غيره ؟ لم يجدوا بدًّا من أن يقولوا إنه هو ذاك بعينه . فإذن كان الله على الصليب . فقالوا : لا . فقد خالفوا قولهم الأول والثانى » .

ويقول الغزالى : إنهم لتدعيم المعنى الظاهرى لهذه النصوص يبتدعون كل هذه النظريات . وكم يكون سهلاً لهم لو أنهم أَوَّلوها تأْويلاً مجازياً .

الفصل الثالث

النساطرة

من خصائص مذهب النساطرة عند الغزالى الاتحاد بين المشيئتين اللاهوتية والناسوتية فى المسيح . وهذا الاتحاد المشيىء monothélisme الذى كثيراًماينسب لهم إنما هو فى الواقع تأويل زائف لصيغ مذهبهم . فقد كانوا فى البداية يقولون «بوحدة المشيئة» ، يقصدون بها أن هذه الوَحْدة إنما حدثت بإرادة البارى عز وجل . وهذه اللغة هى أكثر ائتلافاً مع تفكير الغزالى . ثم حدث الخلط فى اتحاد المشيئة كما ذكر الغزالى . فالجاثليق تيموثى الأول المتوفى سنة ٨٢٣ م (٢٠٨ هـ) الذى نقل الكرسى البطريركى إلى بغداد فى سنة ٧٨٩ م (١٧٣ هـ) سبق أن تكلم عن هذا الخلط . وكان تيموثى يجيد اللغة العربية حتى أنه ترجم للخليفة العباسى المهدى كتاب الطوبيقا لأرسطو . ونجد فى مصر نفسها ذكراً لعقيدة الاتحاد المشيئى . يقول أبو البركات بن كبَرَ فى كتابه مصباح الظلمة (المجلد العشرين من مجموعة كتابات الآباء الشرقيين ص ٦٣) :

« والنسطورية يقولون ... وربما قالوا : إن الاتحاد عبارة عن صيرورة مشيئة أقنوم الأب وأقنوم الإبن مشيئة واحدة . وتعلق علميهما بمعلوم واحد بما هو عليه . وحكى غيره عنهم أنهم امتعضوا من أن يقولوا إن كلمة الله حصلت فى بطن امرأة أو حواها البطن

فاشتقوا لذلك تأويلا أن الكلمة إنما حلت فيها كالأمر فحبلت كما تحبل سائر النساء ... »

ولنتساءل أين استمد الغزالى معلوماته عن النساطرة ومتى ؟ إنه ليتعذر علينا أن نحدد ذلك على وجه الدقة . والأدلة التى سقناها بالإضافة إلى ما قاله ابن كَبَر تحملنا على القول بأن الغزالى لم يكن مهتما بهذه المسائل إبان مُقَامه ببغداد ، ولكنه عنى بها فى مصر كما عنى بالمراجع التى كان فى حاجة إليها لإعداد رسالة الرد الجميل .

والغزالى فى مناقشته لمذهب النساطرة التى تَحَرَّى فيها التنزيه المطلق للذات الإلهية ينكر اتحاد المشيئتين اللاهوتية والناسوتية ، ولا يرى فيهما إلا اتحاداً معنوياً ، ويقول : أوليس فى الإنجيل حالات عديدة من التعارض بين إرادة المسيح وإرادة الله تعالى ؟

الفصل الرابع
كُتَّاب مصر من المسيحين

إن اللغة القبطية – وهى الأثر الباقى لمصر القديمة التى قاومت الاحتلال الرومانى لعدة قرون – سرعان ما اختفت لتحل محلها اللغة العربية . وهذه إحدى الظواهر التى أثارت دهشة المؤرخين . ولسنا هنا بصدد البحث فى أسبابها بقدر ما نعنى بوصف التطور الذى أدى إليها .

والوثائق التى لدينا تدل على أن اللغة القبطية كانت لاتزال اللغة السائدة حتى القرن التاسع الميلادى (الثالث الهجرى) أى بعد مائتى سنة من الفتح العربى . بيد أن هذا لم يكن سوى الجهود الأخيرة فى المقاومة . وابتداءً من القرن العاشر الميلادى (الرابع الهجرى) نراها قد اختفت تماماً لتحل محلها لغة الفاتحين . ومما يسترعى النظر أن أحبار القبط أنفسهم كانوا لايكتبون إلا باللغة العربية . ويقول فى هذا الصدد ساويرس بن المقفع أسقف لأشمونين : « فاستعنت بمن أعلم استحقاقهم من الإخوة المسيحين وسألتهم مساعدتى على نقل ما وجدناه منها بالقلم القبطى واليونانى إلى القلم العربى الذى هو الان معروف عند أهل الزمان بإقليم ديار مصر لعدم اللسان القبطى واليونانى عند أكثرهم »[1] .

(١) ترجم الأب شدياق هذه الفقرة إلى الفرنسية وعثرنا على نصها العربى فى مقال بالفرنسية ، عنوانه : مدرسة من العلماء المصريين فى العصر الوسيط بقلم الأب ألكسيس مالون (مجلة الكلية الشرقية سنة ١٩٠٦ م ص ١١٠) – (ع) .

وأورد رينودو فى كتابه : تاريخ البطاركة مايدل على اندثار اللغة القبطية ، فقد حكى كيف التجأ كيرلس إلى دير القديس ميخائيل لقراءة الأناجيل باللغةالقبطية مستعيناً بشرح لها باللغة العربية ، ويرجع ذلك إلى قلة الملمين باللغة القبطية ، هذا وقد خلف كيرلس البطريرك كيريستودول ،على الكرسى البطريركى فى سنة ١٠٧٨ م (سنة ٤٧١ هـ) . وهناك حالة مماثلة فى عدم الإلمام باللغة القبطية سبق لنا ذكرها وهى ترجمة هبة الله بن العسال للأناجيل إلى اللغة العربية .

ويبدأ هذا النسق من الكتاب المسيحيين العرب بمؤلف موهوب هو ساويرس الذى كان أسقفاً لبلدة الأشمونين فى صعيد مصر ابتداء من سنة ٩١٧م (سنة ٣٠٥ هـ) ، وهو المعروف باسمه العربى : أبو البشر بن المقفع . وقد ترك لنا عدة مؤلفات فى مقدمتها كتابه الشهير : « تاريخ بطاركة الإسكندرية » الذى وصل فيه إلى البطريرك فيلوتيه فى سنة ٩٩٩م (سنة ٣٨٩هـ) ونشره إيفتس B,T.A, Evetts فى مجموعة كتابات الآباء الشرقيين (١) وقد أكمل الأسقف ميخائيل التنيسى هذا التاريخ الذى وصل فيه إلى سنة ١٢٤٣م (سنة ٦٤١ هـ) . ومن مؤلفات ساويرس بن المقفع التى تهمنا هنا « الرد على اليهود والمعتزلة » . ويعد من المراجع الهامة لدراسة الاعتزال « ورسالة عن التثليث »، « والرد على النساطرة » ، « وشرح سر

(١) هذا الكتاب لم ينشره إيفتس كاملا وقد حقق الأجزاء الباقية منه الأستاذ يسى عبد المسيح وعاونه فى هذا المستشرق بومشتارك والدكتور عزيز سوريال عطية . ونشرت جمعية الآثار القبطية هذه الأجزاء فى القاهرة (ع) .

التجسد » ، «وشرح الإنجيل[1] ». ونأسف لعدم رجوعنا إلى المؤلفات الأخيرة التى لاتزال مخطوطة . ولا شك أنها لو كانت قد حققت ونشرت لأمدتنا بقدر يعتد به من المعلومات فى موضوع الرد على المسيحيين الذى نحن بصدده . ولنذكر أيضا من مؤلفات ساويرس ابن المقفع كتابه : « تاريخ المجامع الدينية » الذى قصد به الرد على سعيد بن البطريق (المتوفى سنة ٣٢٨ هـ) . وهذا هو الاسم لأوتيخوس أسقف الملكيين الذى أثرت دعايته تأثيراً عكسياً أدى إلى إرجاع الكثيرين إلى المذهب المنوفيسى الذى يقول بالطبيعة الواحدة .

وفى القرن الحادى عشر الميلادى (الخامس الهجرى) أى فى عصر الغزالى أغنى اثنان من البطاركة الأدب الكنسى بعدد من مؤلفاتهما . وهذان هما كريستودول (١٠٧٧ م) وخلفه كيرلس الثانى (١٠٧٨م ١٠٩٢م) . وقد تحدث عنهما رينودو فى كتابه : تاريخ البطاركة (ص ٤٢٠ : ٤٢٤) . ولم يصلنا للأسف شىء من هذه المؤلفات .

وفى القرن الثانى عشر الميلادى (السادس الهجرى) واصل البطاركة الكتابة لإصلاح الكنيسة ، ومن هؤلاء بطرس المليجى مؤلف كتاب الفرق الذى رد فيه على نحل الملكية والفرنجة والأرمن والسوريين والنساطرة . وفى نفس هذا العصر فى سنة ١١٨٨م (أى سنة ٥٨٤ هـ) كتب أبو صالح سديد بن بانا كتاباً عن كنائس

---

(١) أورد يسى عبد المسيح ثبتاً ضافياً بمؤلفات ساويرس بن المقفع فى فصل عقده فى دراسة سيرته ومؤلفاته نشر فى كتاب صور من تاريخ القبط (القاهرة سنة ١٩٥٠ م ص ١٨٧ : ٢٠٨) – (ع) .

القبط وأديرتهم الثمانى والأربعين حققه ونشره إيفتس مع شروح وحواش بقلم ألفريد جون بطلر[1] .

واستمرت حركة التأليف فى القرن الثالث عشر الميلادى (السابع الهجرى) حيث ظهر أولاد العسال وهم الإخوة الثلاثة : أبو الفرج بن العسال المُفَسِّر ، والصَّفِى أبو الفضائل اللاهوتى المتكلم ،

---

(١) عنوان هذا الكتاب هو : « كنائس مصر وديارتها » ومؤلفه يعرف باسم أبى صالح الأرمنى وقد حقق نصه العربى B.T.A, Evetts وترجمه إلى الإنجليزية بالإضافة إلى تعليقات وحواش بقلم ألفريد جون بطلر A,J,Butler ونشر الكتاب فى أكسفورد سنة ١٨٩٥ م بيد أن الأستاذ جرجس فيلوثاوس عوض صاحب المؤلفات القبطية الكثيرة والمتوفى سنة ١٩٥٤ ينسب هذا الكتاب إلى الشيخ المؤتمن سعد الله بن جرجس مسعود المتوفى بعد سنة ١٢٠٩ م أو سنة ٦٠٥ هـ وينكر نسبته إلى أبى صالح الأرمنى ويقول إن الرحالة الأب فانسليب Vansleb (١٦٣٥—١٦٧٩م) —انظر بياناً عن فانسليب هذا فى كتاب جان مارى كارية Jean Marie Carré « الرحالة والكتاب الفرنسيون فى مصر » ، نشر المعهد الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٥٦ م ج ١ ص ٢٩ وما بعدها — أخذ من بين المخطوطات القبطية والسريانية من مصر أوراقاً من كتاب الشيخ المؤتمن وأودعها المكتبة الأهلية بباريس . وعندما نشره أيفتس فى أكسفورد سنة ١٨٩٥ م نسبه إلى أبى صالح الأرمنى ، لذكر اسمه بالورقة الأولى وهى بغير الخط الأصلى فى نظر عوض . وعنده أن هذا خطأ .

وأضاف عوض بأن القسم الأول من مخطوطة هذا الكتاب موجود فى حيازته . انظر مقدمة الملحق الخاص بالكنائس والديورة فى مصر بقلم جرجس فيلوثاوس عوض فى الجزء الثانى من دليل المتحف القبطى طبع المطبعة الأميرية بالقاهرة سنة ١٩٣٢ م ص ٢١١ .

وكنت أنتظر أن يكون هذا الكشف العلمى ، إذا كان صحيحاً ، داعياً إلى نشر هذا الكتاب كاملا مع تصحيح نسبته إلى مؤلفه ، أو على الأقل أن يودع الأستاذ عوض ما فى حوزته من بقية مخطوطة هذا الكتاب لدى هيئة علمية كجمعية الآثار القبطية أو حتى فى دار الكتب بالقاهرة لينهض من يقوم بنشره كاملا . ولا نشك فى أن الدكتور بطلر (١٨٥٠ — ١٩٣٦ م) صاحب كتاب فتح العرب لمصر وواضع أساس علم الآثار القبطية ومؤلف كتاب كنائس مصر القديمة (لندن سنة ١٨٨٤ م فى مجلدين) لو علم بما كتبه الأستاذ عوض لاهتم بهذا الموضوع ولعله كان قد سعى أو أوصى بنشره . (ع) .

وأبو إسحق صاحب المؤلفات الخاصة بطقوس العبادة فى الكنيسة القبطية . ونذكر أيضا من هؤ ء المؤرخ المكين بن العميد المتوفى سنة ١٢٧٣م (سنة ٦٧٢ هـ) صاحب كتاب « المجموع المبارك » الذى نَشر إيربينيوس Erpenius فى ليدن سنة ١٦٢٥م قطعة منه تحت عنوان : تاريخ العرب بقلم المكين جرجس بن العميد القبطى اليعقوبى .

وبلغ هذا التأليف ذروته فى القرن الرابع عشر الميلادى (الثامن الهجرى) بظهور شمس الرئاسة أبي البركات بن كَبَر المتوفى سنة ١٣٢٠ م (سنة ٧٢٠ هـ) صاحب كتاب « مصباح الظلمة وإيضاح الخدمة » . وهو موسوعة دينية لاغنى عنها فى دراسة البيئة المسيحية فى مصر . وكم أفدنا من البيانات التى ذكرها فى كتابه ، وذلك فى تعليقاتنا على رسالة الرد الجميل .

وقد نشرت قطع من كتاب ابن كَبَر فى مجموعة كتابات الآباء الشرقيين ، منها ما كان بعناية فيلكور Villeconrt وواصل تحقيق القطع الأخرى تيسران Tisserant الذى ترجم أيضا لابن كبَر فى معجم اللاهوت الكاثوليكى (المجلد الثالث عمود ٢٢٩٣ : ٢٢٩٦) . ومن مؤلفات ابن كبر الأخرى كتاب : « جلاء العقول فى علم الأصول » ، منه ثلاث نسخ خطية فى قسم المخطوطات العربية فى مكتبة الفاتيكان تحت أرقام ١٠٥ ، ١١٨ ، ١١٩ تناول فيه المؤلف مذهب التثليث والتجسد . ومن عناوين فصوله : لماذا يوصف المسيح بأسماء لاهوتية وناسوتية ؟ ، فى الأشخاص اللاهوتية الثلاثة

فى المسيح ، لماذا يصف الكتاب المقدس المسيح كإله و كإنسان ..إلخ. وهذه المسائل تتصل فى مجموعها اتصالا وثيقاً بما تناوله الغزالى فى الرد الجميل . ولو كان قد تَيسَّر لنا الرجوع إلى كتاب جلاء العقول لأَفَدْنَا منه كثيرا فى تعليقاتنا . ونأمل أن نقوم قريبا بهذا العمل . هذا ولأبى البركات رسالة عنوانها « الرد على المسلمين » ، منها نسخة مخطوطة فى مكتبة الفاتيكان .

ونشير أخيرًا إلى كتاب « الجوهرة النفيسة فى علوم الكنيسة » بقلم يحيىَ بن زكريا المعروف بن سِبَاع ، وقد حقق نصه العربى بيرييه Périer ونشره فى مجموعة كتابات الآباء الشرقيين (المجلد الخامس عشر ص ٥٩٣ : ٧٦٠) .

ثم بدأ الانحلال فى القرن الخامس عشر الميلادى (التاسع الهجرى) وهذا العصر متأخر بما يبعدنا عن موضوعنا .

ولنضف أخيرًا أن عددًا كبيرًا من المترجمات من القبطية إلى العربية ظهرت فى الفترة ما بين القرنين العاشر والثالث عشر الميلاديين (أى ما بين القرنين الرابع والسابع الهجريين) وهى مترجمات جديرة بالدراسة .

تذييـــل

عرض نقدى

(لمخطوطات الرد الجميل التى رجع إليها الأب شدياق)

من مخطوطات الرد الجميل ثلاث ، اثنتان منهما أشار إليهما الأستاذ ماسينيون وهما مودعتان فى مكتبة أيا صوفيا بالقسطنطينية وتحملان رقمى ٢٣٤٦ ، ٢٣٤٧[١] ،وقد رمزنا إليهما بحرفَىْ ب وس . وهما مخطوطتان بينهما صلة نَسَب ، اعتمدنا عليهما فى التحقيق وسنتناولهما بالتحليل فيما بعد . والمخطوطة الثالثة اهتدينا إليها فى لَيْدِن قبل عدة أَسابيع من تقديم نسختنا المحققة للطبع . وقد ورد ذكر هذه المخطوطة مع وصف موجز لها ، غُفْلاً من اسم مؤَلفها ، وذلك فى فهرست دى غوى تحت رقم ٢٠٨٤ ، وفى فهرست شتينشيدر تحت رقم ١٣٣ . وقد مضت هذه المخطوطة على هذا الوضع دون أن يلحظها أحد . وقد تفضل الدكتور أَرَنْدُونْك Arendonk أَمين مكتبة جامعة ليدن ، فَيَسَّر لنا الحصول على نسخة مصورة منها استعنا بها فى اللحظة الأَخيرة فى تقويم النص وسنرمز لها بحرف ج .

---

(١) رقما هاتين المخطوطتين عند ماسينيون فى مقاله عنها فى مجلد الدراسات الإسلامية (عدد ٤ سنة ١٩٣٢ م هما : ٢٢٤٦ و ٢٢٤٧ . وذكر بروكلمان أنها فى مجموع تحت هذين الرقمين . والرسالة الأولى فى هذا المجموع منسوبة خطأً للغزالى إذ انها لإمام الحرمين وعنوانها : شفاء الغليل فيما وقع فى التوراة والإنجيل من التبديل (انظر الترتيب الزمنى لمؤلفات الغزالى للأب بويج ص١٢٥ ، ١٢٦ وكذلك ص ١٤٠ رقم ٢٢٧) . وأشارت إلى رسالةإمام الحرمين فوقية حسين محمود فى كتابها عن الجوينى (القاهرة سنة ١٩٦٤ م ص ٨٥) وأوردت رقمى بروكلمان : ٢٢٤٦ ، ٢٢٤٧ . وأضافت بأنه توجد نسخة مصورة من رسالة الجوينى فى معهد إحياء المخطوطات بجامعة الدول العربية تحت رقم ١٥٩ فيلم . (ع) .

هذا وقد سبق للأستاذ ما سينيون أن وصف المخطوطة ب وذلك فى مجلة الدراسات الإسلامية (عدد ٤ سنة ١٩٣٢ م) . وهى مخطوطة متوسطة فى حالة جيدة ، تشتمل على أربع وخمسين ورقة مكتوبة بالخط النسخى التركى . وكتابتها دقيقة سهلة القراءة . ولكن كثيراً ما تنقصها علامات الشكل . وقد قرئت هذه المخطوطة بدليل وجود إضافات بين السطور . وقد دونت هذه الإضافات أحيانا بخط مختلف ، وفى أحيان أخرى نجد الكلمة الأصلية قد مُحِيَتْ ، وحتى يشغل التصويب نفس الحيز كُتب بخط دقيق حُشر مع بقية النص . وبداية المخطوطة مقصورة على البسملة ، يليها : « أما بعد ، حمداً لله ، والصلاة والسلام على محمد خير خلقه وآله ، فإنى رأيت مباحث النصارى ... ضعيفة المعانى » .وفى الختام كتب الناسخ : « نجز الكتاب بكامله » . دون أن يذكر لنا تاريخاً يحدد لنا زمن كتابته . ومع ذلك فإن نمط الكتابة يدل على أنه نُسخ فى خلال القرن الماضى .

أما النسخة س فتبدو مختلفة تماماً ، فالكتابة سهلة القراءة جيدة التنسيق كما فى النسخة بِ ، ولكن القَطْع أكبر قليلاً . والخط مع دقته ردىءٌ نوعاً ما . ويسهل أن نُرجْع نمطه إلى القرن الخامس عشر الميلادى (التاسع الهجرى) .وتحمل الورقة الأولى فوق العنوان : « فى نوبة المغفور له من ربه ... « يلى ذلك عدة كلمات تتعذر قراءتها) ... رحمه الله » وهذه العبارات مكتوبة بخط مختلف عن خط المخطوطة . وكُتِب فوق تَشَبُّك العنوان « سه ٨٧ » . ولم يكشف

الفحص الدقيق عن رقم آخر على يمين أو يسار رقم ٨٧ . ولذا فقد تعذر معرفة أية إشارة لرقم المئات . وليس لنا إلا القول بأن النسخ حدث فى خلال قرن هجرى مجهول لنا ، ولعله القرن التاسع كما قد يبدو لنا من نمط كتابة المخطوطة .

ومع ذلك فإن المقابلة بين المخطوطتين تسمح لنا بأن نستخلص من النتائج ما يعد أقرب إلى الصواب ، وذلك فيما يتعلق بصلة النسب بينهما . فنلاحظ أولاً المماثلة التامة بين ب ، وس فى حذف الهمزات مثل « مشية » بدلاً من « مشيئة » ، « وجيت » بدلاً من « جئت » « وقايل » ،بدلاً من « قائل » . « ومتبرياً » بدلا من « متبرئاً » . وكذلك « لاها » بدلاً من « لاهاءَ » . وانظر أيضا ٢٢ ا ، وب ، حيث وردت كلمة « جزء » مضافة إلى أنواع عديدة من الضمائر وتتماثل فى هذا النسختان ب ، وس .

وعلاوة على إغفال الهمزة تشترك المخطوطتان فى كتابة الياء ألفا كما فى « مُعْطاً » بدلاً من (« مُعْطىَ » . « وفدا » بدلاً من « فدى » . وأخيراً نجد فى النسختين نفس الأخطاء فى « أبة » بدلاً من «أبَتِ » وهى أظهر حين تضاف إليها ياءُ النداءِ . ولنذكر أخيراً كتابة « إنما » فى كلمة واحدة (كما لو كانت أداة القصر) بدلاً من كتابة الحرفين منفصلين : « إن ما » ، كما يقضى بذلك السياق . وأوضح من هذا اتفاق المخطوطتين فى أخطاءٍ ظاهرة نورد فيما يلى أمثلة منها :

١ ــ عبارة « كم بالأحرى » أو « فبكم أحرى » كتبت « فبكم أحرا » وتكرر هذا الخطأُ ثلاث مرات فى ب وس .

٢ – فى ٣٧ ا وب سها الناسخ فكرر عبارة : « يريد أن هذا الوصف لم يزل ثابتاً للإله » . وقد كتبها فى السطر السابق وبينهما : « و كان ههنا » . وورد هذا الخطأ مرتين فى ب و س .

٣ – فى ٣٢ ا : « هذه الإشارات الذى » . بدلاً من « التى » فى كل من ب وس ، ونفس الخطأ مكرر مرتين فى النسختين .

٤ – فى ٣٧ ا و ٤١ب كلمة « مدلولها » كتبت « مدلوها » . وتكرر االخطأ مرتين . بيد أنه مما يسترعى النظر أنها صُحِّحت فى المرة الثانية فى النسختين .

٥ – فى ٤٢ ا : « فالتأويل إذا صُرِف اللفظ على ظاهره » بدلاً من « عن ظاهره » . والخطأ مشترك دائماً فى النسختين

٦ – فى ٤٣ ا : تشترك النسختان فى إيراد عبارة : « غير بعد » ولا يمكن أن تكون سوى « غير منفك » .

٧ – فى ٢٥ ا : « الحقيقة المفردة ». وهذا سهو من الناسخ ، صوابه : « الحقيقة الثالثة » .

٨ – فى ٤٥ ا وب : « بمجموع » بدلاً من جميع. ومع ذلك فقد صححت فى المرة الأولى فى س وكُتِب التصويب فى الهامش .

٩ – فى ٣٥ ا : عبارة : « أى أن » ، سقط حرف أن فى كل من ب وس .

١٠ – فى ٥٣ ا : عبارة « غير ما بيَّنَّاه » بدلاً من « عين ما بيَّنَّاه » .

١١ – فى ١٨ ب اقتباس من سفر تيموثى الأول إصحاح ٦ عدد٢ : « والوسيط بين الله والناس الإنسان يسوع » وقد سقطت منه كلمة « الإنسان » فى ب وكذلك فى س . غير أن هذه الكلمة أضيفت فى النسخة الأخيرة فوق السطر . ويوجد نفس هذا الاقتباس فى ١٤٨ ولكنه ورد صحيحاً فى النسختين .

وعلينا أن نختم هذه الملاحظات بالإشارة إلى خطأين فى كتابة الآيات القرآنية . أولهما مقصور على النسخة س وحدها حيث جاء فيها « مهتدى » بدلاً من « لنهتدى » فى الآية ٤٣ من سورة الأعراف ولكن الآية وردت صحيحة فى ب . والخطأ الثانى فى كتابة الآية ١٧١ من سورة النساء ، وهو مشترك فى كل من ب وس . فعبارة « لاتَغْلُوا » ، كتبت لاتغولوا . غير أن الخطأ أصلح فى ب بكشط الواو وترك مكانها خالياً هكذا : « لا تغ لوا » .

وتحملنا هذه المشابهات على الاعتقاد بأن إحدى النسختين منقولة عن الأخرى أى أن المشكلة تنحصر بعد ذلك فى تحديد تاريخ كتابتهما . ومع ذلك فإن هذا الظن لا يعد مقارباً للصواب لأنه مع اشتراك النسختين فى عدد من الأخطاء فإن هناك من العبارات المحذوفة ما تختلف فيه إحدى النسختين عن الأخرى . وكل منهما فى هذا الصدد تكمل الأخرى . وفى الواقع يكثر هذا السقط فى ب وخاصة قرب نهايتها حيث فترت عناية الناسخ بما يكتب. وتزودنا النسخة س بما يكمل هذا النقص . وقد أشرنا إلى ذلك فى أسفل الصفحات .

ولكن النسخة س بدورها بها سَقط فى مواضع أُخرى أَكملناه من ب ، مما يثبت أَن س لم تكن أَصلاً نقلت عنه النسخة ب . وفى مقدمة هذا السقط ما وقع فى ١٦ ا حيث اختلفت النسختان اختلافاً واضحاً اضطررنا معه إلى الجمع بين النسختين لنصل إلى نص يسهل فهم المراد منه . ولا يمكن أَن نتصور ناسخاً يتحَّرى الدقة فى كتابته يسمح لنفسه بمثل هذا التجاوز فى نقل ما يكتب . ولدينا مثال آخر فى ١٠ ا . فقد جاء فى النسخة ب : « أَن يُفِيض عليهم من عنايته وتوفيقه إلى ما يُرْشدهم » ولكن كلمة « توفيقه » سقطت من س.ويمكنْ القول تبعاً لذلك أَن ب ليست منقولة عن س . وهناك أَمثلة مشابهة لهذا السَقَط فى ٥ ا و ب ، ٢٩ ا وب ، ٤٣ ا وب ، ٤٤ ا وب ، ٤٩ ب ، ٥٠ ا وقد أَشرنا إلى ذلك فى أَسفل الصفحات

وهذه الأَمثلة تؤَكد لنا أَن النسختين ب وس ليست إحداهما منقولة عن الأُخرى .

ومع ذلك فإن ما بينهما من المشابهات ما يدل على أَن المخطوطتين ينتسبان إلى أُسرة واحدة . ومن جهة أُخرى فإن ما بينهما من الفوارق ما يُسْتَبْعَد معه احتمال انتسابهما إلى أَصل مقارب لهما.ولكنه مقارب لإحداهما على الأَقل .هذا والنسخة ب أَحدث من س . وهناك نسخ خطية وسيطة بينها وبين الأَصل وهى التى كانت سبباً فى تشويه متنها .

ولنضف أَخيرا أَن س أَقدم من ب ، كما أَنها أَكثر ضَبْطًا ، فكانت لذلك نعم العون لنا فيما أَجريناه من التصويبات . ومع ذلك

فإن ب كانت أَقرب منالاً فقد ظلت وحدها فى يَدِنا وقتاً أَطول . وقد أَثبتنا أَرقام ورقاتها فى هوامش نسختنا المحققة .

ولننتقل الآن إلى المخطوطة ج . وهى تقع فى اثنتين وعشرين ورقة فى حجم الثُمْن ، وخطها دقيق متداخل . ويبدو أَنها روجعت بدليل وجود تصويبات بين السطور وفى الهوامش . هذا وقد كُتب على المخطوطة أنها نُسِخت فى شهر رجب سنة ١٠٦٥ هـ . وهذا التاريخ يجعل من المخطوطة وثيقة متأَخرة . وتبيّن لنا عند فحصها أَنها مستقلة عن ب وس ، وإن كان نصها لا يختلف اختلافاً جوهرياً عن ب وس . ولكن بها كثيرا من السقط قد يصل أَحيانا إلى ورقتين أَو ثلاث ، كما تشتمل على أَخطاء ظاهرة . ومع أَنها روجعت فإنه يصعب تفسير هذه المراجعة إلا على أَساس نقص الأَصل الذى نُقِلت عنه . زد على ذلك أَنه توجد بها هنا وهناك زيادات قصيرة لا توجد فى ب وس . وهى حقاً قليلة الأَهمية ولكنها مع ذلك تدل على استقلال المخطوطة ج عنهما .

بَيْدَ أَن المخطوطة ج بهذا الوضع قد زوّدتنا بقراءات أَفضل كما فى ١ ا حيث وردت فى هذه الورقة كلمة « فكر » بدلاً من كلمة « كفر » فى ب وس ، وكلمة « أَوضح » فى ٦ ب بدلاً من « أَصَحّ » فى ب وس . وكلمة « عَبْد » فى ٢٠ ب بدلاً من كلمة « عِند » فى ب وس .

وجملة القول إن المخطوطة ج كانت لنا مصدراً ثميناً فى تقويم النص . على الرغم من أنها لم تزودنا بتعديلات جوهرية . هذا وقد تجنبنا الإشارة إلى الأخطاء الظاهرة فى الكتابة ، وهى أخطاء لاتوثر فى النص ، وذلك لكيلا نُكْثِر من الحواشى دون طائل . ولكنا مع ذلك قد أشرنا فى الحواشى إلى جميع الثغرات ومواضع السقط .

الرد الجميل للغزالى

كما حققه الأب روبير شدياق

وفى هذه الطبعة الثانية للنص زيدت بعض التحقيقات والتعليقات

الرد الجميـــل

لإلهيَّة عيسى بصريح الإنجيل

للشيخ الإمام حُجَّة الإسلام أبى حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالى

١ظ[1] بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتى[2]

أَما بعد حَمْد الله[3] والصلاة على محمد خير خَلْقِه وآله ، فإِنى رأَيتُ مباحثَ النصارى ، المتعلِّقة بعقائدهم ضعيفة المبانى ، واهية القُوَى ، وَعْرة المسالك ، يَقْضِى المتأَمل من عقول جَنَحت إليها عَجَبَه[4] ، ولا يقف من تعقيدها على اليسير من أَرَبه. ولا يُعَوِّلون فيها إلا على التقليد المحض ، عاضِّين بالنواجذ على ظواهر أَطلقها الأَولون ، ولم ينهض بإيضاح مشكلها لقصورهم الآخرون ، ظانين بأَن ذلك[5] هو الشرع الذى شرعه لهم عيسى عليه السلام ، معتذرين عن اعتقادهم بما ورد من نصوص يعتقدون أَنها قاهرة للفكر[6] ، غير قابلة للتأْويل ، وأَن صَرْفها عن ظواهرها عسير[7] .

---

(١) الأعداد الجانبية تشير إلى مخطوطة أيا صوفيا رقم ٢٢٤٦ بالقسطنطينية مبينة أرقام ورقاتها وحرف ــوــ أى وجه الورقة وحرف ــظــ أى ظهرها . (ع) . (٢) وبه ثقتى، لم ترد فى كل من ب و ج (٣) فى الأصل : أما بعد حمدا لله والصواب ماأثبتناه (ع) . (٤) قضى منه العجب أى تعجب منه غاية العجب فوفى العجب حقه ، ولا أقضى منه العجب أى لا يمكن توفية العجب حقه لعظم الأمر ، وفى المصباح : وقولهم لا أقضى منه العجب ، قال الأصمعى لا يستعمل إلا منفيا . (ع) (٥) فى ج : إن ذلك (٦) فى ب و س : الكفر . (٧) فى ب و س عسيرة

٢و وهم فى ذلك طائفتان : طائفة وهم الأكثر لم يمارسوا شيئاً من العلوم التى يقف بها الناظر على استحالة المستحيل ، فيجزم باستحالة وجوده ، وإيجاب الواجب ، فينفى عدم وقوعه ، وإمكان الممكن ، فلا يعتقد مُحالاً لازماً لطَرَفَىْ وجوده وعدمه . بل ارتسمت فى أذهانهم صُوَرٌ منذ صِغَرهم ،واستمرت بهم الغباوة إلى أن صار ذلك فيهم مَلَكة[1]. فهذه الطائفة بُرْؤها من دائها عسير .

وطائفة لهم أدنى معقول ، وقد أَلَمُّوا بيسيرٍ من العلوم ، فنجدهم ناكصين عن هذا المعتقد ، لايسامحون أفكارهم بمقاربته ، يُعَوِّلون تارةً على تقليد الفيلسوف[2] فى مسألة الاتحاد ؛ لإعظامهم مايؤدى إليه من هَدْم قواعد تظافرت على ثبوتها صرائح العقول ، فارِّين من هذه المعضلة إلى التقليد المحض ، معتقدين

٢ظ أن الفيلسوف قد حاول العلوم الخفيَّة ، فأبانها جَلِيَّة مُبَرْهَنة ، ظانين بأن مَنْ هذا شأنه جدير بأن يُعَوَّل على أقواله ، ويُتَمَلَّد فى المعتقدات ، فلذلك ينفصلون عن مسألة الاتحاد بِرَدِّها إلى مسألة تعلق النفس بالجسد .

---

(١) فى ج : صار لهم ذلك ملكة

(٢) يقول الأب شدياق فى تعليقاته فى المقدمة إن الإشارة هنا هى إلى الفيلسوف أرسطو على اعتبار أنه صاحب تعلق النفس بالجسد .(ع) .

ولو راجع هؤُلاء المساكين عقولهم ، وتركوا الهوى والتعصب لعلموا أَنهم قد نَكَبُوا[1] عن مَحَجَّة الصواب ، وأَخطأُوا سبيل الحق لوجوه : ٣

أَحَدُها أَنهم جعلوا ذلك من قبيل القياس فغَلَطو[2] . لأَن القياس رَدُّ فَرْع إلى أَصل بِعِلَّة جامعة ، هى مناط الحكم . وأَى عِلَّة عَقَلها هذا القائل مقتضية لحقيقة التعلق الذى يقول به الفَيلسوف[3] ؟ ثم بعد ذلك يُعَدِّيها إلى ذات البارى ليَصحَّ له القياس .

وإن جعل ذلك من قبيل التشبيه والتمثيل فغلطو أَيضاً . لأَن المُشَبَّه به لابُدَّ أَن يكون معلوماً مُتَصَوَّراً حتى يكون العلم به مقتضياً للعلم بالمشابهة . والقائل منهم بهذه المقالة لو بذل جهده
٣و على أَن يأتى بأَدنى شُبْهَة تَقِفُه على حقيقة النفس وحقيقة التعلق القائل بهما الفيلسوف ، لأَقَرَّ بالعجز عن إدراك ذلك . فكيف يصح له القياس والحقائق غير معلومة له ؟

ثم إن مثل هذا القياس لايسامح المتروعُ نفسه فى استعماله . بل هو من الأَقيسة المهجورة ،المسمى بقياس التعقيد ، وهو أَن يحاول إثبَات حكم خَفِى فيثبته بما هو أَخفى منه أَو بما يُحْتَاج فى إثباته إلى إعمال الفكر ، واستخراجه بالأَدلة الغامضة ، كالنفس القائل بها الفيلسوف التى لايُتَخَيَّل وجودها إلابتعقيدات
٤ وغموض فى المأخذ .

---

(١) نكب من باب نصر أى عدل (ع)   (٢) الأصوب : فغلطوا (ع)

(٣) فى ج : يقوله

وإذا كان هذا مهجوراً فى الفروع المبنية على أيسر ظَن فكيف يُعَوَّل عليه فى الأُصول المتعلقة بذات واجب الوجود ؟ وكيف يتم ادعاء ذلك ومناط الحكم لو عُثِر[1] عليه لاقتضى ألايكون
٣ ظ للإلّه تعلق بذات أحد من البشر على حَدّ تعلق النفس بالبَدَن ؟ لأنهم يقولون: إن كل نفس تعلقت بِبَدَنٍ فشرط تعلقها به أن يكون بينها وبينه مناسبة وملاءمة لأجلها كان التعلق . والإلّه جَلَّ اسمه مُنَزَّه عن مثل ذلك .

ثم لو سُلِّم لهم ذلك وأن التعلق الذى حاولوه مُتَصَوَّر على وَفْق الآراء الفلسفية ، لم يحصل لهم به غَنَاءٌ ، ولم ينهض ذلك بمقصودهم فى إثبات الإلّهية لعيسى عليه السلام. لأن الفيلسوف يقول إن للنفس بالبدن تعلقاً تدبيرياً[2] . وأن اللذة والألم يحصلان لهما[3] ، بواسطة تعلقها به إذا انفعلت القوة الحسّاسة بالملائم والمُنَافى . ومُحَال أن يُرَاد هذا التعلق بجملته مع ماذُكِر لأن حصول اللذات لذات البارى مُحَال .

بَقِى أن تؤخذ هذه النسبة التدبيرية مُجَرَّدة عن حصول اللذات . وهذا أيضاً غَيْرُ مُجْدٍ لأن الخالق مُدَبِّر لكل فرد من أفراد العالم ، وله إلى كل مخلوق نسبة تدبيرية .

٤ و فإن قيل : المراد نِسْبَةٌ ظهر أثرها فى خَرْق العوائد كإحياء الميت وغير ذلك . فيدل إذ ذاك على المقصود . فالجواب : إن مثل

---

(١) فى ج : لو غير عليه (٢) فى ج : النفس بالبدن تعلقها تدبيرياً (٣) فى س : لها (وهذه القراءة أصح لأن الإشارة إلى النفس وحدها — ع) .

هذه النسبة التى يتمكن المُتَصِف بها من الإتيان . بخرق العوائد ثابتة لغير عيسى عليه السلام . فإنهم معترفون بأَن موسى عليه السلام قَلَب العصا ثعباناً . وهل إحياء الميت إلا عبارة عن اتصاف الجماد بالحيوانية ؟ بل هذا أَدلّ على المُعْجز . لأَن جَعْل مالم يتصف بحياة قط حَياًّ أَدَلّ على القدرة من إعادة الشئ إلى حالته الأُولى . ثم انشقاق البحر وجعل كل فِرْق[1] كالطود العظم من غرائب المعجزات .

وقد شهدت التوراة التى يُصَدِّقونها بأَن موسى عايه السلام أَخرج يده بَرْصاءَ[2] كالثلج ، ثم أَعادها إلى لون جسده . وفى أَسفار الملوك والقضاة ، وهو من جملة كتبهم العتيقة التى تُقْرأُ
٤ظ فى كنائسهم أَن إيليا واليشع تلميذه أَقاما الميت . وإحياءُ إيليا لابن الأَرملة عندهم غير منكور . ووقوف الشمس ليوشع إلى أن أَخذ المدينة أَريحا من بدائع المعجزات .

ثم لنا من الأَنبياءِ أَنبياءُ لم تُرْسَل ، فما المانع أَن تكون هذه النسبة ثابتة لكل واحد منهم ؟ لكنها لم تظهر لعدم الرسالة المُحْوجة إلى البراهين الصادرة عنها .

دقيقة يحب التنبيه عليها : لفظ الكتاب العزيز : « واضْمُمْ يَدَكَ إلى جَنَاحِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ منْ غَيْر سُوءٍ[3] » ولفظ التوراة :

---

(١) اقتباس للفظ القرآنى من الآية ٦٣ من صورة الشعراء «فانفلق فكان كل فرق كالطود العظيم » والفرق الموجة العالية (ع) (٢) فى ج : بده بيضاء (٣) سورة طه آية ٢٢ وظن الأب شدياق أنها الآية ١٢ من سورة النمل مع أن بدايتها مختلفة فى اللفظ فهى : « وأدخل يدك فى جيبك تخرج بيضاء من غير سوء » .

« وهنّا ياذو مصوراعث كالشولغ[١] » . وتفسير هذا اللفظ العبرانى[٢] بالعربية : « وهذه يدك برصاء كالثلج » . » . صَرَّحت التوراة بِالبَرَص . وصريح الكتاب[٣] : بأن بياضها بغير سوءٍ

وفى القلب حسيكة[٤] من ذلك فى بادئ الرأى ، لكن الجمع على الممارس الفهم غير عسير . وبيانه أن البرص عبارة عن عَرَض ينشأُ عن[٥] سوءِ مِزاج ، يحصل بسبب تَلَزُّج بلغم تضعف القوة المُغَيِّرة عن إحالته إلى لون الجسد . ومعلوم أن ٥ و
بياض يد موسى عليه السلام ما نشأَ عن سوءِ مِزاج . لأَن كل أَحد إذا ساءَ مِزاجه على نهج ما وصفناه حصل له ذلك . وإذا قويت القوة المغيرة أَحالته . فحينئذ تذهب خصوصية الإِعجاز. بل بياضها إنما كان من قبيل المُعْجِز الخارق .

وشأن المُعْجِز الخارق أن يكون مخالفاً للمعهود المأْلوف . وإلى هذا المعنى إشارة الكتاب العزيز بقوله : (من غير سوءٍ) . أى أن الله أَقدر موسى على أن يجعل يده برصاءَ[٦] من غير سوءٍ ، وأن يردها إلى لون جسده من غير قوة مُغَيِّرة ليحصل له[٧] بذلك خصوصية بإجراءِ المعجز الخارق المخالف للمعهود على يده .

---

(١) سفر الخروج إصحاح ٤ عدد ٦ وفى الترجمة العربية : أدخل يدك فى عبك ، والعب فى اللغة العربية الكم أو الردن وهذا مخالف لما جاء فى الترجمة الإنجليزية المعتمدة للكتاب المقدس فهى : put now thine hand into thy bosom. أى . . فى صدرك . (ع) (٢) فى ج : اللفظ بالعيرانية (٣) فى ج : وصرح الكتاب (٤) الحسيكة والحسك الشوك وقد ترجمها الأب شدياق بكلمة صعوبة (ع) . (٥) عبارة : « عرض ينشأ عن » سقطت من ج (٦) فى ج : بيضاء (٧) فى ب : لهم

وإنما يكون مُعْجِزاً مخالفاً للمعهود إذا أتى بالمسبب[١] منفكاً عن سببه العادى الذى لاينشأ إلا عنه . وإلا لم يكن مُعْجِزاً[٢] ثم عَبَّر عنه بالبياض الذى هو من لوازمه . هذا جمع واضح .

ومما يُوهِي معتقداتهم فى هذه المسألة قاعدة[٣] الفيلسوف فى
٥ ظ النفس وتعلقها ، إذ كانوا جازمين بثبوتها . ومستند جَزْمهم حسن الظن بالقائلين بها . وهم غير قادرين على الإتيان ببراهينها ظنًّا منهم أن القائلين بها قد اخترعوا من العلوم الخفية مايرجع الفكر ناكصاً عن إدراكها لخفاء مآخذها ، وصعوبة مبانيها . وأن مَنْ هذا شأنه تكون أقواله مُبَرَّأة عن الخطأ .

فيجب على هذا القائل أن يُقَلِّد الفيلسوف فى أن النُبُوَّات مكتسبة ، وأن العالم قديم لايقبل الكون والفساد ، وأن البارى لايعلم الجزئيات ، وأن الواحد لايصدر عنه إلا واحد ، وأن إله الخلق وجودٌ مُجَرَّد ، لم يَقُم بذاته عِلْم ولاحياة ولاقدرة إلى غير ذلك مما نقضوا به قواعد المتشرعين ، وصَرَّحوا فيه بإكذاب الأنبياء المرسلين .

ومن العجب تقليدهم قوماً يمنعون تصور مايثبت به خصوصية صاحب شرعهم لِنَصِّهم على استحالة انعقاد[٤] الولد من محض منى أمه ، من غير مشاركة منى رجل ، إما عاقد على رأى كبيرهم
٦و أو مشارك له فى الجزئية على رأى جالينوس .

(١) فى ج : بالسبب (٢) عبارة : « وإلا لم يكن معجزاً » سقطت من كل من ب و س .
(٣) فى ب و س : أن قاعدة (٤) فى ب اعتقاد

فإن حَمَل قائلاً تَعَصُّبُه وهواه المُحَرِّضان له على عدم تركه [ماأَلِفَه قائلاً : إن ماذُكِر قامت البراهين على خطئهم] فيه ، فَنَبْقَى[1] فيما وراءه على مقتضى حسن ظننا بهم ، فالجواب أن مَنْ ظهر تارةً خطؤه وتارةً صوابه ، كانت أقواله ممكنة الخطإ والصواب .

فلا يُصَار إلى تقليد مَنْ هذا شأنه مع عدم الوقوف على مستند أقواله ونبذ أقوال المتشرعين وراء ظهره ، وعدم التفاته إلى التعويل على ظواهر كتابه الدالة على إنسانية صاحب شريعته إلا لنصوص أَبَت التأْويل دالة على مايَدَّعونه من الأُلوهية مستعصية على العقول استعصاءً بَيِّناً . كيف ؟ وفى الإنجيل نصوص مُصَرِّحة بإنسانية عيسى عليه السلام المحضة ، ونصوص شاهدة بأَن إطلاق الإلٰهية عليه على مايَدَّعونه محال . وهذه النصوص فى أَوضح[2] الأَناجيل عندهم : إنجيل يوحنا بن زَبَدا .

٦ظ وها أنا أذكرها نَصّاً نَصّاً ، مُبَيِّناً فصولها المُسَطَّرة فيه حذراً من المناكرة لأَن كتبهم غير محفوظة فى صدورهم . وقبل الشروع فى ذكرها[3] ، فلابد من تقديم أَصلين مُتَّفَق عليهما بين أَهل العلم :

أَحدهما أَن النصوص إذا وردت فإن وافقت المعقول تُرِكت وظواهرها . وإن خالفت صريح المعقول وجب تأْويلها ، واعتقاد

---

(١) فى ج : إنما ذكر قامت البراهين . . . فبينى (٢) فى ب و س : أصح
(٣) فى ج : فى ذلك ، بدلا من فى

ن حقائقها ليست مُرَادة ، فيجب ردها إذ ذاك إلى المجاز .

الثانى أن الدلائل إذا تعارضت ، فَدَلَّ بعضها على إثبات حكم ، وبعضها على نفيه[١] ، فلا نتركها متعارضة[٢] إلاوقد أحسسنا من أنفسنا العجز باستحالة إمكان الجمع بينها[٣] . وامتناع جمعها متظافرةً على معنى واحد .

وإذا تقرر ذلك فَلْنَشْرَع الآن فى ذكر النصوص الدالة على التجوّز فى إطلاقه مايوهم الإلّهية على نفسه . والنصوص الدالة
٧و على التجوز فى مسألة الاتحاد كقوله : « أنا والأَب واحد » ، « ومن رآنى فقد رأى الأَب ، وأنا فى الأَب والأَب فِىّ » .

ثم نُتْبع ذلك بذكر النصوص الدَّالَّة على إنسانيته المحضة ، ونجمع بينها وبين النصوص المثيرة لهم شُبَهاً نكصت[٤] أفهامهم لقصورها عن تأويلها ، فعَمُوا بها وضَلُّوا ، بَالغِين فى إيضاحها وكشف الغطاءِ عن مشكلاتها مبلغاً يرجع معه الحق باهر الرواء ، ظاهر السناء .

النص الأَول :

ذكره يوحنا فى إنجيله فى الفصل الرابع والعشرين[٥] : « أنا والأَب واحد ، فتناول اليهود حجارة ليرجموه ، فأَجابهم قائلا : أَريتكم أَعمالاً كثيرة حسنة من عند أَبى ، ومن أَجل

---

(١) فى ب : نفيها .   (٢) فى ب : معارضة

(٣) فى ج : بينهما ، كما أن كلمة : بينها سقطت من ب و س . (٤) فى ج : ركفت

(٥) هذا النص فى إنجيل يوحنا الإصحاح ١٠ عدد ٣٠ : ٣٦ (ع) .

أى الأعمال ترجموننى ؟ فأجابه اليهود قائلين : ليس من أجل الأعمال الحسنة نرجمك ولكن لأجل التجديف[١] . وإذ أنت إنسان تجعل نفسك إلهاً . فأجابهم يسوع : أليس مكتوباً فى ناموسكم أنى قلت : وإنكم آلهة[٢] ؟. فإن كان قد قال
٧ ظ لأولئك[٣] آلهة لأن الكلمة صارت إليهم ، وليس يمكن أن ينتقص المكتوب فبكم أحرى[٤] الذى قدسه الأب[٥] وأرسله إلى العالم . » (هذا آخر كلامه) .

فنقول : هذا النص بالغ فى تحصيل غرضنا الذى نحاوله فى مسألة الاتحاد ، وبيانه أن اليهود لما أنكروا عليه قوله « أنا والأب واحد » ، وهذه هى مسألة الاتحاد نفسها ، ظانين بأنه أراد بقوله « أنا والأب واحد » مفهومه الظاهر ، فيكون إلهاً حقيقة ، انفصل عليه السلام عن إنكارهم مصرحاً بأن ذلك من قبيل المجاز[٦] ثم أبان لهم جهة التجوز بضربه لهم المثل ، فقال : « قد أطلق عليكم فى ناموسكم أنكم[٧] آلهة ،

---

(١) فى الطبعة التى نشرها الأب شدياق : التجذيف بالذال المعجمة ، وصوابها بالدال المهملة . وفى النهاية لابن الأثير : لاتجدفوا بنعم الله أى لاتكفروها وتستقلوها . وهى بهذا المعنى أيضاً فى صحاح الجوهرى والقاموس المحيط . ولكن فى المنجد : جدف على الله أى تكلم عليه بالكفر وهى بهذا المعنى الأخير تؤدى المراد من كلمة blasphemy فى الترجمة الإنجليزية المعتمدة للكتاب المقدس وكذلك فى ترجمته العربية (ع) . (٢) واو العطف فى : « وإنكم آلهة » لاتوجد فى الترجمة العربية للإنجيل ولا فى الترجمة الإنجليزية (ع) (٣) عبارة : « فان كان قد قال لأولئك » سقطت من ج (٤) فى ب وس وج : فبكم بالحرا هذا ولم نجد فى نص الترجمة العربية ولا فى الإنجليزية مايؤدى معنى : فكم بالأحرى (ع) (٥) كلمة الأب سقطت من س و ح

(٦) فى ج : إعجاز (٧) « إنكم » سقطت من ج

ولستم آلهة حقيقة ، وإنما أطلق عليكم هذا اللفظ لمعنى : وهو صدور الكلمة إليكم وأنا قد شاركتكم فى ذلك . »

وقد ورد مثلُ ذلك فى شريعتنا . قال سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم حاكياً عن الحق جَلَّ اسمه : « ولن يتقرب إلىّ المتقربون بأفضل من أداءِ ما افترضتُ عليهم ، ثم لايزال العبد يتقرب إلىّ بالنوافل حتى أُحبه ، فإذا أحببته كنتُ سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يُبْصِر به ، ولسانه الذى ينطق به ، ويده التى يبطش[1] بها . » ومُحَالٌ أن يكون الخالق حالاًّ فى كل جارحة من هذه الجوارح ، أو يكون عبارة عنها . لكن لما بذل العبد جهده فى طاعة الله ، كان له من الله قدرة ومعونة ، بهما يقدر على النطق باللسان والبطش باليد إلى غير ذلك من الأعمال المُقَرِّبة . ولذلك يقول مَنْ أقدر شخصاً[2] على أن يضرب بالسيف ولولاه لمَاَ قدر على ذلك : « أنا يدك التى ضربت بها . » فهذا ضرب من المجاز ، استعماله حسَنَ سائغ غير منكور .

وقد صَرَّح عيسى عليه السلام فى هذا النص بجهة المجاز بقوله : « لأن الكلمة صارت إليهم . » ومُحَالٌ أن يريد بالكلمة لفظاً ذا حروف ، وإنما يريد بالكلمة سراً منه يهبه لمن يشاء من عباده ، يحصل لهم به التوفيق إلى ما يُصَيِّرهم غير مباينين

---

(١) هذا جزء من حديث رواه أبوهريرة وأخرجه البخارى فى صحيحه فى كتاب الرقاق ، انظر صحيح البخارى طبعة منير الدمشقى – القاهرة ج ٨ ص ١٨٩ (ع) . (٢) الأصوب أن تكون العبارة هكذا : ولذلك يقول الشخص للذى أقدره على أن يضرب بالسيف . . . (ع) .

لله عز وجل ، بل يُصَيِّرهم لايحبون إلامايحبه ، ولايبغضون
٨ ظ إلامايبغضه ، ولا يكرهون إلا مايكرهه ، ولايريدون إلامايريده من الأقوال والأعمال اللائقة بجلاله . فإذا صار بهم التوفيق إلى هذه الحالة حصل لهم[1] المعنى المُصَحِّح للتجوُّز .

ويدل على صحة هذا التأويل الصارف إلى المجاز المذكور أنه عليه السلام احترز عن إرادة ظاهر[2] هذا النص الدال على الاتحاد بقوله : « فبكم أحرى[3] الذى قَدَّسه الله وأرسله . » فصَرَّح بأنه رسول مُتَبَرِّئاً من الإلهية التى تخيل اليهود أنه ادَّعاها ، مثبتاً لنفسه خصوصية الأنبياء ، وعلوّ درجاتهم على غيرهم ممن ليسوا بأنبياء بقوله : « فبكم أَحْرَى[4] الذى قدَّسه وأرسله » أى قد شاركتكم فى السبب المصحح للتجوز ، وفضلتكم بمراتب النبوة والرسالة .

ولو لم يكن ماضربه لهم من التمثيل جواباً قاطعاً لما تَخَيَّلوه[5] من إرادة ظاهر اللفظ لكان ذلك مغالطةً منه وغِشاً فى المعتقدات ،
٩و المُفْضِى الجهل بها إلى سخط الإله . وهذا لايليق بالأنبياء المرسلين ، الهادين إلى الحق . لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة غير جائز للأنبياء . كيف وفى كتبهم أنه أرسل لخلاص العالم[6]؟ مُبَيِّناً مايجب لله وما يستحيل عليه . وإنما يكون مُخَلِّصاً للعالم إذا بَيَّن لهم الإله المعبود . فإن كان هو الإله الذى يجب أن يُعْبَد ، وقد صرفهم عن اعتقاد ذلك بضربه لهم[7] المَثَل ، فيكون قد أمرهم بعبادة غيره ، وصرفهم عن عبادته .

---

(١) فى ب و س « أصارهم » بدلا من حصل لهم . كما أن كلمة لهم سقطت من ج (٢) كلمة « ظاهر » سقطت من ج (٣) فى ب و س و ج : : « فيكم بالحرا » (٤) ماضربه لهم . . . لما تخيلوه . فى ج : ماصيرته لهم . . . لما تحصلوه (٥) فى ج : الخلاص إلى العالم
(٦) فى ب بضربهم

والتقدير أنه هو الإله الذى يجب أن يُعْبَد . وذلك غِشٌ وضلال لايليق بمن يُدَّعى فيه أنه أتى لخلاص العالم . بل لايليق بمن انتصب للإرشاد والهداية من آحاد الأمم ، فضلا عَمَّن صَرَّح بأنه رسول هادٍ مُرْشِد .

فإن قيل : إنما ضرب لهم المَثَل مغالطةً ليدفع عن نفسه مايَحْذَرُه من شرهم ، قلنا : الخوف من اليهود لايليق بمن يُدَّعَى فيه أنه إله العالم ومُوجِد الكائنات .

٩ ظ فليت شعرى ماذا يقول المعانِد بعد أن لاحت له هذه الحقائق أوضح من فَلَق[1] الصبح ؟ وكيف يتقاعد عن تأويل هذا النص وتأويل أمثاله ، ويَخْبِط خَبْطَ عشواءِ وصاحب شريعته قد أوَّله نفسه ؟

• • •

النص الثانى :

نَصَّ عليه يوحنا المذكور فى إنجيله فى الفصل السابع والثلاثين : « أيها الأب القدوس احفظهم باسمك الذى أعطيتنى ليكونوا معك واحداً كما نحن[2] . »

هذا النص كالنص الذى قبله سواءً مُؤكِّدا له[3] فى صرفه عن الحقيقة إلى المجاز المذكور . وبيانه أنه عليه السلام دعاالله

(١) فى الأصل : « فرق الصبح » وصوابه فلق الصبح . فى القاموس المحيط الفلق محركة الصبح أو ما انفلق من عموده أو الفجر . وفى النهاية : إنه كان يرى الرؤيا فتأتى مثل فلق الصبح هو بالتحريك ضوؤه وإنارته ، والفلق الصبح نفسه . (ع) (٢) هذا النص فى إنجيل يوحنا الإصحاح ١٧ عدد ١١ (ع) (٣) كلمة له سقطت من ب و س

عز وجل لتلامذته أن يكون حافظاً لهم باسمه حفظاً مثل حفظه
له ، ليحصل لهم بذلك الحفظ وَحْدة بالله ، ثم أتى بحرف
التشبيه فقال : «كما نحن » أى تكون تلك الوَحْدة كوحدتى معك .

فإن تكن وحدته مع الإله موجبة له استحقاق الإلهية ،
١٠ و فيلزم أن يكون داعياً لتلامذته أن يكونوا آلهة . وخطور ذلك
ببال من خلع رِبْقة العقل قبيح ، فضلًا عَمّن يكون له أدنى
خيال صحيح .

بل هذا محمول على المجاز المذكور وهو أنه عليه السلام
سأل الله أن يُفِيض عليهم من آلائه وعنايته وتوفيقه[1] إلى
مايرشدهم إلى مراده اللائق بجلاله ، بحيث لايريدون إلاما يريده
ولايحبون إلا مايحبه ، ولا يبغضون إلا مايبغضه ، ولايكرهون
إلا مايكرهه ، ولا يأتون من الأقوال والأعمال إلا ماهو راضٍ
به مُؤْثِرٌ لوقوعه . فإذا حصلت لهم هذه الحالة حَسُن التجوّز .

ويَدُلّ على صحة ذلك أن إنساناً لو كان له صديق موافق
غرضه ومراده ، بحيث يكون مُحِبّاً لما يحبه ، مُبْغِضاً لما يبغضه ،
كارهاً لما يكرهه ، حَسُنَ أن يقول : أنا وصديقى واحد .

وقد بَيَّن عليه السلام أيضاً فى هذا النص أن وَحْدَته معه
١٠ ظ مجاز ، وأنه ليس إلهاً حقيقةً بقوله : « ليكونوا معك واحداً
كما نحن . » يريد : إذا حصل لهم منك توفيق ، صَيَّرهم
لايريدون إلا ماتريده وَحْدَتُهم معك كوحدتى معك ، إذ هذه

---

(١) وتوفيقه سقطت فى ب .

حالتى معك ، لأننى لاأريد إلا ماتريده ، ولا أحب إلا ماتحبه .

وبقوله أيضاً : « أيها الأب القدوس احفظهم باسمك » ،]
داعياً لهم الإله الذى بيده النفع والضر ولو كان هو[1] نفسه
إلهاً لكان قادراً على حفظهم من غير أن يتضرع لغيره ويسأله
الحفظ .

فاعجب لهذه الإشارات التى نبّه بها على إرادة المجاز وصرف
الكلام عن ظاهره .

وقد صرح بولص[2] فى رسالته التى سيّرها إلى قوزنثية[3]
بمثل ذلك لما فهم المراد من هذه النصوص فقال : « فمن اعتصم
بربنا فإنه يكون معه روحاً واحداً[4] . » وهذا التصريح منه
يدُل على أنه فهم عَيْن ما فهمناه[5] . وفهم أن هذه النصوص
ليست ظواهرها مرادة .

* * *

النص الثالث :

نَصَّ عليه يوحنا المذكور فى إنجيله فى الفصل السابع والثلاثين[6]
أيضاً : « قَدِّسْهم بحقك ، فإن كلمتك خاصةً هى الحق ،
١١ و كما أرسلتنى إلى العالم أرسلتُهم أيضاً إلى العالم . ولأجلهم أُقَدِّس

---

(١) هو ، سقطت فى ب و س (٢) فى ج : يونس (٣) قورنثية أو كورنث مدينة بيلا د اليونان (ع) (٤) كورنثيون أول إصحاح ٦ عدد ١٧ ، وفى الترجمة العربية : وأما من التصق بالرب فهو روح واحد . وفى الترجمة الإنجليزية المعتمدة : But he that is joined unto the Lord is one spirit (ع) . (٥) عبارة : عين مافهمناه . سقطت فى ج (٦) هذا النص فى إنجيل يوحنا إصحاح ١٧ عدد ١٧ : ٢٢ (ع)

ذاتى ليكونوا هم مقدسين بالحق . وليس أسأل فى هؤلاء فقط ، بل وفى الذين يؤمنون بى بقولهم[١] . ليكونوا بأجمعهم واحداً . كما أنك يا أبَتِ حال فى وأنا فيك ليكونوا أيضاً فينا واحداً ، ليؤمن العالم أنك أرسلتنى ، وأنا أعطيتهم المجد الذى أعطيتنى ليكونوا واحداً كما نحن واحد . »

هذا النص واضح جداً[٢] مؤكِداً لما قلناه . وبيانه أنه عليه الصلاة والسلام كشف غطاء الشبهة مُبَيِّناً جهة المجاز بقوله : « وأنا قد أعطيتهم المجد الذى أعطيتنى ليكونوا واحداً . » أى أن ذلك المجد يَنْظِمُ شملهم ، فتقع أفعالهم جمعاً[٣] ، متظافرة على طاعتك ومُحِبّة ماتحبه وبغض ماتبغضه وإرادة ماتريده[٤] فيصيرون كرجل واحد لعدم تباين آرائهم وأعمالهم ومعتقداتهم ، كما نحن واحد أى كما أنا معك واحد لأن
١٠ظ مجدك الذى أعطيتنى جعلنى لا أحب إلا ما تحبه ولا أريد إلاماتريده ولاأبغض إلا ماتبغضه ولاأكره إلاماتكرهه و يصدر فى عمل ولا قول إلا وأنت راض به .

وإذا ثبت أن هذه حالته مع الإله دَلَّ على أن من أطاعه فقد أطاع الإله جَلَّ اسمه[٥] ، ومن أطاع الإله فقد أطاعه . وهذا شأن الانبياء المرسلين .

ثم بالغ فى إيضاح جهة المجاز بقوله : « كما أنك ياأبَتِ حال فىّ وأنا فيك ليكونوا أيضاً فينا واحداً . » يريد أن

---

(١) بقولهم . سقطت فى ج (٢) فى ج : وحده بدلا من جداً (٣) فى الأصل جمع والصواب أن تكون منصوبة (ع)

(٤) الأصوب : ومبغضة ما تبغضه ومريدة ماتريده . (ع) (٥) اسمه . سقطت من ج .

أقوالهم وأعمالهم إذا تضافرت واقعة على وَفْق مرادك . ومرادك هو مرادى . كذا جميعاً كذات واحدة لعدم تباين الإرادات .

ثم إنه عليه الصلاة والسلام لم يقتنع بذلك حذراً من تعلق الخيال الضعيف بظواهر هذه النصوص ، فصَرَّح بأنه رسول . فقال : « ليؤمن العالم أنك أرسلتنى . » ثم بالغ فى البيان فقال : « وليس أسأل فى هؤلاء فقط ، بل وفى الذين يؤمنون بى
١٢و ليكونوا بأجمعهم واحداً كما نحن واحد » . يريد أن وَحْدته معه ليست مقتضية لإلٓهيته ، وإلالزم أن تكون وحدتهم مع الإلٓه الذى سأله أن يكونوا معه واحداً كذلك .

فانظر كم من حُسْن اشتمل عليه هذا النص من صرائح قد صُرِّح بإرادة حقائقها ، وظواهر قد صُرِّح بعدم إرادة ظواهرها ، وتجوزات اقترنت بها مَعَانٍ أَبَتْ أن تُحْمَل على حقائقها ، ومحاسن يَمُرون عليها وهم عنها مُعْرِضون .

ولله دَر القائل :

وكم من عائب قولاً صحيحاً   وآفتُه من الفهم السقيم
ولكن تأْخذ الآذان منه   على قَدْر القرائح والعلوم[١]

وقد صَرَّح فى إنجيل يوحنا أيضاً فى الفصل الخامس والعشرين بما يدل على أن هذا التأْويل الذى ذُكِر هو المراد ، فقال : « من يؤْمن بى[٢] فليس يؤْمن بى فقط ، بل وبالذى أرسلنى ،

(١) البيتان للمتنبى وهما من البحر الوافر (٢) فى ج : من لم يؤْمن بى

ومن رآنى فقد رأى الذى أرسلنى [١] . » لَمَّا جعل طاعته نفس طاعة الإلٰه لزم [٢] أن يكون مُخْبِراً عن الإلٰه ، فقال [٣] : « ومن رآنى فقد رأى من أرسلنى . » أى أنا أُخبر عنه حقيقةً فأمرى أمره ونهيى نهيه ، وجميع أحكامى عنه صادرة ، وهذا شأن الأنبياء الصادقين .

١٢ظ. ومن أوضح ما يُسْتَدَل به على أن حقائق هذه النصوص ليست مرادة ، وأنها محمولة على المجاز السالف ذكره أن يوحنا بن زَبَدَى الإنجيلى المنقولة هذه النصوص من إنجيله ، وهو عندهم من أَجَل تلامذته حتى أنهم يَغْلُون فيه فيسمونه حبيب الرب ، لمّا فهم هذه المعانى المذكورة ، وعلم أن هذه النصوص مصروفة عن حقائقها إلى المجاز المذكور ، قال فى رسالته الأُولى المذكورة فى كتاب الرسائل :

« الله لم يره أحد قط ، فإن أحب بعضنا بعضاً فالله حَال فينا ، ومحبته كاملة فينا ، وبهذا نعلم أنّا حالُّون فيه ، وهو أيضاً حال فينا ، لأنه قد أعطانا من روحه ، ونحن رأينا ونشهد أن الرب أرسل ابنه لخلاص العالم [٤] . »وذكر فيها أيضاً : « من يعترف أن يسوع هو ابن الله ، فالله حالٌ فيه وهو أيضاً

١٣و حال فى الله . [٥] »

(١)إنجيل يوحنا الإصحاح ١٢ عدد ٤٤و ٤٥ (ع). (٢) « لزم» سقطت من ب (٣) « فقال» سقطت من ب (٤) رسالة يوحنا الأولى الإصحاح ٤ عدد ١٢ : ١٤ (ع) (٥) الموضع السابق عدد ١٥ . ويلاحظ هنا استعمال كلمة يثبت فينا ونثبت فيه فى الترجمة العربية الأمريكية للكتاب المقدس . وذلك بدلا من حال فينا وحالون فيه . والأخيرة أدق لأنها فى الترجمة الإنجليزية المعتمدة حيث استعملت عبارة God dwelleth in us وعبارة We dwell in Him ويبدو أن القائمين بالترجمة العربية أرادوا تخفيف معنى الحلول باستعمال كلمة يثبت . (ع)

أطلق هذا التلميذ الجليل عندهم هذه الكلمات مُصَرِّحاً فيها بالحلول ، بقوله : « وبهذا نعلم أنا حالُّون فيه وهو أيضاً حال فينا . » فإن يكن التلميذ الجليل عندهم فَهِمَ أن الحلول الذى أطلقه عيسى عليه الصلاة والسلام فى النصوص المذكورة مُقْتَضٍ للإلهية ، فيكون مُثْبِتاً لنفسه ولغيره الإلٰهية بقوله : « وبهذا نعلم أنَّا حَالُّون فيه وهو أيضاً حالٌّ فينا . » وهم لايعتقدون فيه ذلك ولا فى أحد من سائر تلامذة عيسى عليه الصلاة والسلام وأتباعه . فَتَعَيَّن أنه فَهِمَ من النصوص ماأشرنا إليه من المجاز السالف ذكره .

ويدل على ذلك أنه أَومأَ إلى جهة المجاز بقوله : « لأنه قد أعطانا من روحه . » يريد أنه أفاض علينا سِراً وعنايةً ، علمنا بهما مايليق بجلاله ، ثم وفقنا إلى العمل بمقتضاه ، فلانريد إلا مايريده ، ولا نحب إلا مايحبه ، فحينئذ تعود الحالة
١٣ظ جَذَعة[1] فى إرادة المجاز المذكور .

ولكن بقى فى النص الثالث دقائق من المباحث لاتُسْتَخْرَج إلا بفكرة قادحة[2] وقَّادة ، وهو أنه عليه الصلاة والسلام قال : « وقد أعطيتهم المجد الذى أعطيتنى[3] . » وظاهر هذا اللفظ يدل على العموم لأنه عليه الصلاة والسلام أَومأَ إلى المجد

---

(١) فى تاج العروس : وأعدت الأمر جذعا أى جديداً كما بدأ . وفى أساس البلاغة للزمخشرى : ومن المجاز : فلان فى هذا الأمر جذع إذا أخذ فيه حديثاً . . وطفئت حرب بين قوم فقال أحدهم : إن شئتم أعدناها جذعة . (ع) (٢) قادحة سقطت فى ب و س .

(٣) إنجيل يوحنا الإصحاح ١٧ عدد ٢٢ (ع)

المعهود ثم وصفه بقوله : « الذى أعطيتنى . » وهذا ظاهر فى إرادة جميع الأفراد التى تناولها المجد . وبيانه أن القائل إذا قال : أعطيتُ فلاناً الدراهم التى أعطيْتنى أو الهدية التى أرسلت إلى ، كان ذلك ظاهراً فى العموم . لكنا إذا أنصفنا علمنا أن الحقيقة ليست مرادة ، لأن من جملة المجد الذى أُعْطِىَ له النبوة والرسالة ، وما يترتب عليهما من الدرجات والصعود إلى السماء وإقداره على الإتيان بخوارق المعجزات . فهذه حقائق ليست مرادة بالإعطاء . فلابُد من حمل اللفظ بعد ذلك على معنى وإلا لزم تعطيله .

فلم يبق إلا أن يريد بالإعطاء إعلامهم بما يليق بجلال الله
٤١و عزوجل . ثم سأل لهم التوفيق إلى العمل بمقتضاه من الإلٓه القادر على ذلك ، فقال : « قَدِّسهم بحقك . » أى أنا قد أعلمتهم بما يليق بجلالك . وهذه وظيفة الأنبياء المرسلين ، فأرشدهم[1] أنت ووفقهم إلى العمل بمقتضاه ، فإن هذه درجة الإلٓه القادر على خلق الأعمال .

فإن قيل : لِمَ لايجوز أن يكون من جملة المجد الذى أُعْطِى له الاتحاد الذى استحق أن يكون به إلهاً ؟ وقد دل الدليل على عدم إرادته وأنه ليس مُعْطىً ، فيكون غير مراد ، وإن كان مندرجاً تحت لفظ العموم .

---

(١) فى ج : فارسلهم

قلنا : هيهات ههنا تُسْكَب العبرات . وهل الإلهية يمكن إعطاؤها ؟ وهذا مما أجمع العقلاءُ على استحالته . وهل هذا إلا مُصادَرة على المطلوب من غير إتيان بثبت يُعَوَّل عليه إلا الظواهر ؟ وقد حللناها من أيديهم ، وأوَّلَها صاحب شرعهم

١٤ظ معتذراً عن إطلاقها ، ومحترزاً عن إرادة حقائقها .

ومثل هذه المعضلة لايثبت بمجرد الاحتمال مالم تُبَرهَنَ بالبراهين اليقينية لاسيما فى شخص وَضَحَتْ إنسانيته . ثابتةٌ لوازمُها وملزوماتها وذاتياتها من الحيوانية والنطق والإعياء والجوع والعطش والنوم والاجتنان فى الرحم ، والتألم على رأيهم فى الصلب حيث قال : « إلهى إلهى لِمَ تركتنى [(١)] ؟ » فهذه كلها منافية للإلهية . وكيف يُنْكَر ذلك ؟ وفى إنجيل مرقص : « وفى الغدْ خرجوا من بيت عَنْيَا فجاع ونظر إلى شجرة تين من بعيد وعليها ورق . فجاءَ إليها ليطلب فيها ثمرة . فلما جاءها لم يجد عليها شيئاً إلا ورقاً فقط لأنه لم يكن فى زمن

١٥و التين [(٢)] » .

صَرَّح فى هذا النص بإحساسه بالجوع وظَنَّه الشيءَ على خلاف ماهو عليه ، لأنه ظَنَّ أن عليها ثمرة فأخلف ظنه وظَنَّ أن الزمن زمن التين أو ظن أنها تُثْمِر فى غير زمن التين ، وكلاهما ظنٌ غير مطابق .

---

(١) إنجيل مرقس إصحاح ١٥ عدد ٣٤ ولفظه : « وفى الساعة التاسعة صرخ يسوع بصوت عظيم قائلا : ألوى ألوى لما شبقتنى ؟ الذى تفسيره إلهى إلهى لماذا تركتنى ؟ » (ع) .

(٢) إنجيل مرقس إصحاح ١١ عدد ١٢ و ١٣ (ع) .

فإن قيل : فأى فائدة فى تعطيل الشجرة ؟ قلنا : إنما فعل ذلك ليُثَبِّت تلامذته على إيمانهم وليُرَغِّبهم فى الازدياد من الأعمال التى تكون مثل هذا الفِعْل من بعض نتائجها ، لأن الأنبياء والأولياء حين وُعِدوا بالجنة إنما وُعِدوا بها محفوفة بالمكاره ، ومكابدة الجوع والرضى به من المكاره الشداد ، ومكابدة المكاره ربما يقل معها عصام التقوى من العارفين ، ويغلب كثرة من الرعاع[1] فإذا أراهم مثل هذا الفِعل الذى هو من نتائج الأعمال الصالحة رَغَّبهم فى الاستكثار من أسبابه ، وحَقَّر فى نفوسهم مصائب الدنيا وآلامها . وليبين بذلك أن
١٥ظ امتحان الأنبياء بالجوع والآلام ليس من قبيل الهوان بهم ولابمراتبهم بل من قبيل الامتحان والابتلاء . فمن صَبَر شاكراً راضياً قدر على الإتيان[2] بمثل ذلك .

ويدل على صحة هذا التأويل قوله لبطرس فى بقية هذا النص ، وقد قال له : « يامعلم هذه التينة التى لعنتها قديَبِسَت — إن كان لكم إيمان بالله الحق أقول لكم إن من قال لهذا الجبل انتقل واسقط فى البحر ولايشك فى قلبه بل يُصَدِّق أن الذى يقوله يكون ، فيكون له[3] » .

كل ذلك دليل على أن يُبْسَها إنما كان من باب كرامات الأولياء ، لأنه قد أثبت لهم بالولاية نقل الجبل وسقوطه

(١) فى ج : الرعارع (٢) فى ب : الإتياء . وكلمة الإتيان سقطت فى ج

(٣) إنجيل مرقس الإصحاح ١١ عدد ٢١ : ٢٤ (ع) .

١٦و فى البحر ، وذلك أبلغ من يُبْسها . وقد أتى بمثل ذلك أيضاً فى الإنجيل مُصَرِّحاً به فقال : « الحق أقول لكم إن من يحفظ وصاياى يعمل الأعمال التى أعمل ، وأفضل منها يصنع[1] » .

ويؤكد ذلك تصريح الإنجيل فى هذا النص بالجوع ، وتصريحه بطلب الثمرة فيها . وهذا أيضاً يُبْطل قول من يقول : إنما فعل ذلك إعلاماً لهم أنه قادر على إماتة الأحياء ، لأنه يلزم أن يكون واضع هذا النص[2] فى الإنجيل كاذباً فى قوله : « فجاع » ، وفى قوله : « فجاء ليطلب فيها ثمرة » — جعل ذلك عِلَّة مجيئه إليها — وهل يكون ما ذهبوا إليه إلاغفلة من عقولهم . لأنه ماجاء إليها إلا ليطلب فيها ثمرة ، كقول القائل : « جُعْتُ فنظرتُ شجرةً فجئتُ إليها لأطلب فيها ثمرةً فلم أجد شيئاً ، فدعوتُ عليها بالجفاف لِيُسْتَدَل بذلك على أنى إله قادر على إماتة الأحياء . » هذا من جنس كلام المغفلين ، تعالى الله عن ذلك .

* * *

(١) إنجيل يوحنا الإصحاح ١٤ عدد ١٢ (ع) (٢) جاء فى ب : « جعل ذلك علة مجيئه إليها . وهل يكون ما ذهبوا إليه غفلة من عقولهم لأنه ماجاء إليها إلا ليطلب فيها ثمرة « فلم أجد شيئاً فدعوت عليها بالجفاف ليستدل بذلك على أنى إله قادر على إماتة الأحياء » هذا من جنس . . الخ . وجاء فى س و ج : « جعل ذلك علة مجيئه إليها. وهل يكون ماذهبوا إليه إلا كقول القائل : جعت فنظرت شجرة فجئت إليها لأطلب فيها ثمرة فلم أجد شيئاً . . الخ .

النص الرابع :

١٦ ظ ذكره مرقص فى إنجيله فى الفصل الرابع والأربعين :
« فأما ذلك اليوم وتلك الساعة فلا يعرفها أحد ولا الملائكة الذين فى السماء ولا الابن إلا الأب وحده [1] . »

صَرَّح فى هذا النص بالإنسانية المحضة نافياً عنه العلم المختص بالإله . وهذا من أوضح الأدلة على إنسانيته المحضة . ومن هذيانهم حَمْلُهُم هذا النص على أن الملائكة والابن كل منهما معطوف على ضمير الساعة ، ويكون تقدير الهَذَيان : أما ذلك اليوم وتلك الساعة فلايعرفها ولا الملائكة ولا الابن أَحَدٌ إلا الأب وحده .

فاعجب من هذا القول كيف فاتهم [2] أنصفات الإله إذا لم تثبت بالبراهين اليقينية فلا أقل من كونها ظاهرة الدلالة ؟ وانظر كم من بُعْدٍ فى هذا التأويل الذى ينبو عنه السمع ، وكم خولف فيه من ظاهر . ثم إن قائله لما ضاق عليه المجال وقيل له : أى لفظ فى هذا النص يُفْهَم منه السؤال عن الملائكة والابن ليقع [3] الجواب مطابقاً ؟ جنح إلى الكذب قائلا : إنه علم أنهم يسألونه عن الملائكة والابن فأجابهم دفعة . ثم إن ما أَوَّله إنما أَوَّله بما ذكر فراراً من نفى العلم المختص بالإله إثباته .

وذلك بعينه موجود فيما ذكره من التأويل ، بل الجهالة فيه أعظم . وبيانه أنه إذا جعل الابن والملائكة معطوفين على

(١) إنجيل مرقس الإصحاح ١٣ عدد ٣٢ . (ع) (٢) فى الأصل : كيف فاتها (ع) .
(٣) فى ب : ليقطع

١٧و ضمير الساعة كان معناه : وأما معرفة عين الساعة ومعرفة حقيقة الابن وحقيقة الملائكة فلايعرف ذلك إلا الأَب وحده وهو عليه الصلاة والسلام. وإذا أطلق الابن أراد نفسه ، وإذا أطلق الأَب أراد الإِلٓه جل اسمه ، فيعود عين مافروا منه وزيادة فى الجهالة لأَنه فى ظاهر النص المذكور نَفَى عن نفسه معرفة عين الساعة فقط . وفى هذا التأويل يكون قد نفى عن نفسه معرفة عين الساعة ومعرفة حقيقة نفسه ومعرفة حقيقة الملائكة ، فاعجب من عقول يجب على العاقل أن يحمد الله أن حماه من اختلالها ، ساخراً ممن حاول أن ينفى جهالة دنيا فأَثبت جهالة عليا.

١٧ظ فقد وضح أَن مخالفة ظاهر هذا النص بما ذكره هذيان يقبح على العاقل أَن يُضَيِّع الزمان فى الاشتغال به .

* * *

النص الخامس

ذكره يوحنا المذكور فى إنجيله فى الفصل السابع والثلاثين :
« تكلم يسوع بهذا ثم رفع عينيه إلى السماءِ وقال : يا أَبَتِ قد حضرت الساعة فَمجِّد ابنك ليمجدك ابنُك ، كما أَعطيته السلطان على كل جسد ليعطى كل من أَعطيته[1] حياة الأَبد : وهذه حياة الأَبد أَن يعرفوك أَنك الإِله الحق وحدك والذى أَرسلته يسوع المسيح[2] » .

(١) العبارة : « السلطان . . . من أعطيته » سقطت فى ج .
(٢) إنجيل يوحنا الإصحاح ١٧ عدد ١ : ٣ (ع)

صَرَّح بالرسالة للمسيح . ولايمكن عود ذلك إلى الناسوت لأن المسيح اسم عندهم لمجموع حقيقة مركبة من لاهوت وناسوت فإن ادَّعى مُدَّع أن ذلك محمول على المجاز لم يَسِدَّ[1] كلامُه وكُذِّب بامتناع إطلاق مثل ذلك فى العُرْف . إذ قول القائل
١٨و رأيت حِبْراً وهو يريد الزاج[2] من حيث هو زاج منفكاً عن الحبرية ليس من السداد فى شىء .

هذا كله بعد أن يلجأ إلى بيان أن لغة الإنجيل من أحكامها إطلاق الكل وإرادة البعض . فإن نهض بذلك فما أشرنا إليه جواب كاف لمساواتها اللغة العربية . وإن لم ينهض بذلك فالاعتراض ساقط ، ولاحاجة إلى ماذكر من الجواب . ثم أكَّد ذلك بقوله : « ليعطى كل من أعطيته حياة الأبد » . ثم فَسَّر حياة الأبد فقال : « وهذه حياة الأبد أن يعرفوك[3] أنك الإله الحق وحدك والذى أرسلْتَه يسوع المسيح » . فصَرَّح للإله بالإلهية والوحدانية ، وصَرَّح لنفسه بالرسالة .

وصَرَّح[4] أيضاً بولص الرسول فى حقه حين وصف القيامة فقال : « فحينئذ يخضع الابن الذى أُخْضِع له كل شىء[5] » .

---

(١) سد يسد سداداً استقام وسد فلان أصاب فى قوله وفعله ، وسد قوله وفعله . (ع)

(٢) فى تاج العروس : الزاج ملح وهو من أخلاط الحبر و مصطلحات مجمع اللغة بالقاهرة كبريتات أحد المعادن وترجم الأب شدياق الزاج بأنه Sulfate de fer أى كبريتات الحديد (ع) (٣) فى ب : أن تولك . (٤) فى الأصل : « وتصريح أيضاً بولص» . بيد أن أيضاً تستعمل مع الفعل يقال فعله أيضاً أى مراجعاً ونصب إما على المفعولية المطلقة وإما على الحال صار . وقد فات الأب شدياق أن يصحح خطأ الناسخ (ع) (٥) رسالة بولص الأولى إلى أهل كورنثوس الإصحاح ١٥ عدد ٢٨ ولفظه فى الترجمة العربية : « ومتى أخضع له الكل فحينئذ الابن نفسه سيخضع للذى أخضع له الكل كى يكون الله الكل فى الكل » . (ع)

وصفه بالخضوع لله فى القيامة ، وهذا شأن العبيد الخاضعين لعظمة الله ، ووصف الإلّه بالقدرة على إخضاع كل شىء لعظمته وهذا شأن الإله القادر .

١٨ظ وذكر أيضاً فى رسالته التى سَيَّرها إلى إفَسَس[١] : « ولست أَفْتُر من الشكر عنكم والذكر لكم فى صلواتى أن إله[٢] سيدنا يسوع المسيح الأَب المجيد يعطيكم[٣] روح الحكمة والبيان[٤] » فصَرَّح بطلب الإعطاء من إله يسوع المسيح . ووصف الإله بأَنه الأَب المجيد ، وجعله إلهاً للمسيح الذى هو اسم عندهم للحقيقة الثالثة .

وصَرَّح أيضاً فى كتاب الرسائل فقال : « الله واحد هو والوسيط بين الله والناس واحد هو الإنسان[٥] يسوع المسيح[٦] » وصريح الإنجيل أيضاً : « ولاتدعوا لكم معلماً على الأَرض فإن معلمكم واحد هو المسيح . ولاتدعوا لكم أَباً على الأَرض فإن أَباكم واحد هو الذى فى السماء[٧] ». [وهذا[٨]] دليل على التغاير لأَنه وصف نفسه بوَحْدة التعليم فى الأَرض ، ووصف الإله

١٩و بوَحْدة الأُبوة ، وهو إذا أَطلق الأَب أَراد الإِلّه ، فيكون قد

---

(١) إفسس Ephesus بلدة قديمة قريبة من ساحل آسيا الصغرى على بحر إيجه (ع)
(٢) إله فى ج و س : أن يكون إله ، (٣) ويعطيكم فى ج و س أن يعطيكم (٤) رسالة بولس إلى أهل إفسس الإصحاح الأول عدد ١٦ : ١٧ (ع) (٥) واحد هو الإنسان . كذا فى ب و س وكلمة الإنسان زيدت فى س فوق السطر ، وماورد فى ج هو الأقرب إلى نص الرسالة (٦) رسالة بولس الأولى إلى تيموثاوس الإصحاح ٢ عدد ٥ (ع) (٧) إنجيل متى الإصحاح ٢٣ عدد ٨ : ٩ (ع) (٨) زيادة عن الأصل لربط الكلام (ع) .

وصفه بوَحْدة الإلٓهية . ثم أشار إلى جهة العلو بقوله : « فإن أباكم واحد هو الذى فى السماء » . وهذا النص ذكره متّى فى إنجيله فى الفصل السادس والسبعين .

ثم من العجب إنكارهم خضوعه المنافى للإلٓهية وهو القائل عند قيام[١] عازر وقد رفع عينيه إلى السماء : « يا أبَتِ أشكرك لأنك تسمع لى ، وأنا أعلم أنك تسمع لى فى كل حين ، لكن لأجل هذا الجمع الحاضر ليؤمنوا أنك أرسلتنى[٢] » صَرح بذلك يوحنا فى إنجيله . والقائل أيضاً ليلة الصلب على رأيهم : « إن كان يستطاع فَلْتَعْبُر عنى هذه الكأس[٣] » . متضرعاً للإلٓه . وقوله عندما صلب على رأيهم : « إلوى إلوى لماصا فخشانى[٤] ؟ » وهذه كلمات عبرانية معناها : « إلهى إلهى لِمَ تركتنى ؟

وأى إلٓه هذا شأنه شك فى استطاعة عبور الكأس[٥] ، ورَفَع صوته مستفهماً من إلٓهه لِمَ تركه ، ثم غاير بين إرادته وإرادة إلٓهه
١٩ ظ بقوله : « وليس كإرادتى لكن كإرادتك[٦] » . هذه الألفاظ مُصَرَّح بها فى إنجيل مَتّى . ثم غاير أيضاً بينه وبين إلٓهه بقوله : « لاتضطرب قلوبكم آمنوا بالله وآمنوا بى[٧] » . هذه

---

(١) ابتداء من كلمة قيام إلى القائل أيضاً بعد نحو سطرين ساقط من ج (٢) إنجيل يوحنا الإصحاح ١١ عدد ٤١ : ٤٢ (ع) (٣) إنجيل متى الإصحاح ٢٦ عدد ٣٩ (ع) (٤) إنجيل مرقس الإصحاح ١٥ عدد ٣٤ (ع) (٥) عبور الكأس هنا غير واضحة والمقصود بها رفعها عنه كما فى الترجمة الإنجليزية المعتمدة Let this cup pass from me (ع) . (٦) انجيل متى الإصحاح ٢٦ عدد ٣٩ ولفظه فى الترجمة العربية : ولكن ليس كما أريد أنا بل كما تريد أنت (ع)
(٧) إنجيل يوحنا الإصحاح ١٤ عدد ١ (ع)

الكلمات مُصَرَّح بها فى إنجيل يوحنا فى الفصل الثانى والثلاثين ثم أَوضح المغايرة فقال فى الفصل السابع من هذا الإنجيل :

« إن من سمع كلامى وآمن بمن أَرسلنى وجبت له الحياة الدائمة[(١)] ». فصَرَّح بأَن له مُرْسِلاً ، ومعلوم أَن المُرْسِل غير المُرْسَل ، ثم جعل الحياة الدائمة مشروطة بالإِيمان بمُرْسِلِهِ ، وسماع كلامه المُخْبِر به عن الله ، وهذا تصريح بأَحوال الأَنبياءِ المرسلين ، لقد ظهرت[(٢)] فلا تخفى على أَحد إلا على أَعشى[(٣)] لايبصر القمر .

* * *

النص السادس

ذكره أَيضاً يوحنا فى إنجيله فى الفصل الحادى والعشرين . قال لهم يسوع : « لو كنتم بنى[(٤)] إبراهيم كنتم تعملون أَعمال إبراهيم لكنكم الآن تريدون قتلى [وأَنا][(٥)] إنسان كلمتكم بالحق الذى سمعته من الله » .

٢٠و وفى الفصل أَيضاً : « لأَنى لم أَتكلم بها من نفسى لأَن الأَب الذى أَرسلنى هو أَعطانى الوصية بماذا أَقول وبماذا أَنطق ، وأَعلم

---

(١) إنجيل يوحنا الإصحاح ٥ عدد ٢٤ (ع)

(٢) العبارة ابتداء من لقد ظهرت . . إلى القمر سقطت فى ج (٣) فى الأصل : إلا على إله ، ولا يستقيم بها المعنى وترجمها الأب شدياق بكلمة كفيف والأصح كلمة أعشى (ع) (٤) إنجيل يوحنا الإصحاح ٨ عدد ٣٩ : ٤٠ (ع) (٥) زيادة عن الأصل من الترجمة العربية للنص (ع)

أَن وَصِيَّته حياة الأَبدَ ، والذى أَقوله أَنا كما أَمرنى الأَب كذلك أَتكلم »[1] .

صَرَّح فى هذا النص بالإنسانية بقوله : « إنسان[2] كلمتكم بالحق الذى سَمِعتُه من الله[3] » أَى[4] أَنا إنسان ، وصَرَّح بالرسالة وأَنه لايفعل إلا ماأُمِر به ، بقوله : « كلمتكم بالحق الذى سمعته من الله[5] ». وبقوله : « كما أَمرنى الأَب كذلك أَتكلم » . وقد صَرَّح بولص الرسول برسالته المحضة فى رسالته التى كتبها للعبرانيين فقال : « انظروا إلى هذا الرسول عظيم أَحبار إيماننا ، يسوع المسيح المؤتمن عند مُرْسِلِه ، وهو مثل موسى فى جميع بيته[6] » .

صَرَّح[7] بأَنه من جملة أَحبارهم ، وصرح بأَن له مُرْسِلاً ، وأَنه مؤتمن عنده ، ثم جعله مثل موسى فى جميع بيته . ويريد ببيته[8] الطوائف الذى أَرسل إليهم[9] يدل على ذلك قوله فى بقية الكلام فى وصف عيسى عليه الصلاة والسلام : « وإنما بيته نحن معاشر المؤمنين » .

---

(١) إنجيل يوحنا الإصحاح ١٢ عدد ٤٩ : ٥٠ (ع) .

(٢) إنجيل يوحنا الإصحاح ٨ عدد ٤٠ (ع) (٣) لم ترد فى ج عبارة : الذى سمعته من الله . (٤) لم ترد فى ج العبارة التى تبدأ من : أى أنا إنسان . . ونهايتها : من الله (٥) إنجيل يوحنا الإصحاح ٨ عدد ٤٠ (ع) (٦) الرسالة إلى العبرانيين الإصحاح ٣ عدد ٤ (ع)

(٧) صرح . . إلى بيته ، لم ترد فى ج (٨) ويريد ببيته ، سقطت فى ب و س

(٩) الأصوب : الطوائف التى أرسل إليها (ع)

٢٠ظ وإذا ثبت أن المراد بجميع بيته أمته كان معنى الكلام : وهو مثل موسى فى أمته . وهذا تصريح بالرسالة المحضة وقد صرح فى هذه الرسالة بما يوضح ذلك فقال : « فإن لكل بيت إنساناً يبنيه والذى يبنى الكل هو الله[١] » . يريد بذلك أن كلى واحد من هذين الرسولين هُدِيَتْ به أمته . والذى هدى الكل فى الحقيقة إنما هو الله.وعاضِدُ هذا التأويل مُصَرح [به] فى الإنجيل وهو : « أنا كرمة الحق وأبى هو الغارس كل غصن فى[٢] » . صَرَّح بهذا النص يوحنا فى فصل الفارقليط[٣] . وفى اللغة التى ترجمت منها هذه الرسالة : المؤتَمن عَبْد من خَلْقه[٤] » .

بقى ههنا بحث وهو أن مثل هذا المجاز السالف وهو إطلاق لفظ الحلول ، وإطلاق « أنا والأب واحد » ، لم يُؤْذن لصاحب شريعتنا ولا لأحد من أمته باستعماله البتة . لكن عيسى صاحب شريعة ، وكل شريعة اختصت بأحكام . وحيث أطلق هذه

٢١و النصوص ، واعتذر عن توهم إرادة ظواهرها ، بضربه لهم المَثل ، دَل على أنه أُذِن له بإطلاقها واستعمال المجاز المذكور ، وكذلك إطلاق الأبوة والبنوة ، ، وسنذكر المعنى الحامل له على إطلاقهما .

---

(١) الرسالة إلى العبرانيين الإصحاح ٣ عدد ٤ (ع)

(٢) إنجيل يوحنا الإصحاح ١٥ عدد ١ (ع)

(٣) الفار قليط هى صياغة عربية لكلمة Paracletos اليونانية ومعناها يدعو أو يعزى وتطلق على الروح القدس فى اللاهوت المسيحى (ع) .

(٤) عبارة : المؤتمن عبد من خلقه لم ترد فى ب

فليت شِعْرى بأى عذر يعتذر المعانِد بعد تصريحه بالإنسانية والرسالة وتَقَيُّد أَحكامه بما يُؤْمَر به ، وتأْويله نفسه ماتقدم من ظواهر النصوص الدالة على الاتحاد ، معتذرا عن بعضها بضربه المثل المذكور لليهود ، ومُصَرِّحاً فى بعضها بالرسالة ، ووقوفه فى بعضها سائلا داعياً لله عز وجل موقف العبد الخاضع مستمطِرا إحسان الإله لتلامذته بقوله : « احفظهم باسمك الذى أَعطيتنى » . وبقوله : « قَدِّسهم بحقك » .

٢١ظ ثم تجده إذا أَلجأَته المضايق أَبا براقش[1] ، إن وجد مايدل على إنسانيته أَعاد ذلك على ناسوته ، وإن وجد ظاهرا عجز عن تأْويله رَد ذلك إلى لاهوته . فانظر كيف أَعمى الله بصيرة من يجعل إلّهه تارة إنساناً وتارةً إلهاً تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا . ثم لابُدَّ من إبطال ذلك غير مُقَصِّرين عن الشناعة والاستبعاد فنقول :

هم يعتقدون أن الإلّه خلق ناسوت عيسى عليه السلام ، ثم ظهر فيه متحدا به ، ويعنون بالاتحاد أنه صار له به تعلُّق ، على حَدّ تعلق النفس بالبدن ، ثم مع هذا التعلق حدثت حقيقة ثالثة مغايرة لكل واحدة من الحقيقتين ، مُرَكَّبة من لاهوت وناسوت ، موصوفة بجميع مايجب لكل واحد منهما من حيث

---

(١) أبو براقش طائر يتغير لونه ألواناً شتى ، يقال للمتلون من الناس أبو براقش . وفى القاموس المحيط البرقشة التفرق وخلط الكلام . وفى مستدرك الزبيدى فى التاج : البرقشة شبه تنقيش بألوان شتى . (ع) .

هو إله وإنسان ، وقد ارتكبوا فى إثبات هذه الحقيقة فضائح
كان الأخلق بهم سترها . والأَخْرَق إذا لم يَسْتَح قال ماشاء ،
لأنهم أَثبتوا لها جميع ذاتيات الإنسان ولوازمه وملزوماته ،
٢٣و وصفاته ، وجميع مايجب للإله ومَايستحيل عليه من حيث هو
إله . وقضَوْا بأَنها مغايرة لكلّ واحد منهما مع الاشتراك فى جميع
ما ذُكِرَ .

هذه مقالة من لاعقل له . وهذه الحقيقة هى المُعَبَّر عنها
عندهم بالمسيح . وهذا خَبْط عظيم ، وعدول عن الحق الواضح
وهل هم فى هذه المقالة إلا كما قيل :

طَلَبَ الأَبْلَقَ العَقُوقَ فلما لم يَنَلْهُ أَرَادَ بَيْضَ الأَنوقِ [1] .

---

(١) كثيراً ما يرد هذا البيت فى كتب الأدب والأمثال ففي مجمع الأمثال للميدانى (ج ١ ص ٢٩٢) طلب الأبلق العقوق يضرب لمالا يكون ولا يوجد . وفى ثمار القملوب فى المضاف والمنسوب ، للثعالبى (القاهرة سنة ١٩٠٨ م ص ٣٩٠ : ٣٩١) : بيض الأنوق : تضرب العرب المثل ببيض الأنوق فى الشئ الذى لايوجد فتقول : أعز من بيض الأنوق وأبعد من بيض الأنوق ، والأنوق : الرخم الذكر وإنما البيضة للأنثى ، هذا قول أبى عمرو ، وأما غيره من اللغويين فانهم أجمعوا على أن الأنوق تلتمس لبيضها الأوكار البعيدة والأماكن الوحشية والجبال الشامخة وصدوع الصخر الغامضة فلا يصل إليها سبع ولا آدمى كما قال الشاعر :

وكنت إذا استودعت سراً كتمته كبيض أنوق لا ينـال له وكر

والأبلق الفرس فيه سواد وبياض وهو ذكر ، والعقوق الحامل أو الحائل ضد وهى أنثى وعبارة : وهل يكون الأبلق العقوق ؟ أى ولا يكون الذكر أنثى (الحيوان للجاحظ تحقيق هارون ج١ ص ٣١٠) وقيل : طلب رجل من أهل الشام الفريضة من معاوية فجاد له بها فسأل لولده فأبى فسأل لعشيرته فتمثل معاوية بهذا البيت . وفى موضع آخر من كتاب الحيوان (ج ٣ ص ٥٢٢ : ٥٢٣) يقول الجاحظ : وليس يكون العقوق إلا من الإناث فاذا كانت من البلق كانت بلقاء .. وقد يرون بيض الأنوق ولكن ذلك قليلا مما يكون وأقل من القليل =

لأنهم حاولوا أن يُثبتوا تعلقاً بين ذات الإله وذات عيسى

= لأن بيضها فى المواضع الممتنعة وليس فيها منافع فيتعرض فى طلبها للمكروه ، ثم انتقد الجاحظ هذا البيت إذ الأولى فى نظره تقديم الممكن الذى لاينال إلا بمشقة وهو بيض الأنوق على المستحيل وهو أن الفرس الأبلق لا يكون أنثى . فقد كتب يقول : وأنا أظن أن معاوية لم يقل كما قالوا ولكنه قدم فى اللفظ بيض الأنوق فلما لم يجده طلب الأبلق العقوق .

وفى الأمالى للقالى (ج ١ ص ١٢٨) : الأنوق الذكر من الرخم ولا بيض له . هذا قول بعض اللغويين . . . والرخمة تبيض فى مكان لا يوصل فيه إلى بيضها إلا بعد عناء .
فيراد بهذا المثل أنه طلب مالا يقدر عليه فلما لم ينله طلب مايجوز أن يناله .هذا على القول الثانى.
فأما على القول الأول (وهو أن الأنوق الذكر لايبيض) فانه طلب مالا يمكن فلما لم يجد طلب أيضاً مالا يكون ولا يوجد .

وفى التنبيه للبكرى (ص ٥٠) : روى المدائنى أن رجلا أتى معاوية وهو يخطب فقال : زوجنى أمك فقال الأمر لها وقد أبت أن تزوج قال : فافرض لى ولقومى فتمثل معاوية بهذا البيت . وعند المبرد فى الكامل (ج ٢ ص ٣١) أن الأنوق هو الرخمة ولا يقال إلا للرخمة الأنثى – مما يؤكد معنى الاستحالة فى كل من الطلبين . وفى حياة الحيوان للدميرى (ج ١ ص ٤٢): الأنوق على وزن فعول الرخمة أو طائر أسود له شئ كالعرف أو أصلع الرأس أصفر المنقار ... وفى المثل أعز من بيض الأنوق وأبعد من بيض الأنوق فلا يكاد يظفر به لأن أوكارها فى رءوس الجبال والأماكن الصعبة . وقال رجل لمعاوية زوجنى هندا يعنى أمه فقال أنها قعدت عن الولد فلا حاجة لها إلى الزواج قال فولنى ناحية كذا فأنشد معاوية هذا البيت ومعناه أنه طلب مالا يكون فلما لم يجده طلب مايطمع فى الوصول إليه وهو مع ذلك بعيد . كذا قال جماعة: ممن تكلم على الأمثال وهو غلط لأن أم معاوية ماتت فى المحرم سنة ١٤ ﻫ اليوم الذى مات فيه أبو قحافة والد أبى بكر الصديق والصواب الذى فى نهاية ابن الأثير . . . وعند السهيلى الأنوق الأنثى من الرخم ... وهذا قول المبرد فى الكامل ولم يوافق عليه فقد قال الخليل الأنوق الذكر من الرخم وهذا أشبه بالمعنى لأن الذكر لايبيض فمن أراد بيض الأنوق فقد أراد المحال كمن أراد الأبلق العقوق .

وفى رواية القالى للبيت فلما فاته . وفى رواية أخرى فلما أعجزته . وفى رغبة الآمل للمرصفى (ج ٦ ص ٤٣) : الأنوق طائر يشبه الرخمة فى القد والصلع وصفرة المنقار . غير أن الأب شدياق ترجم بيض الأنوق إلى الفرنسية بأنه des oeufs de coq أى بيض الديك وهذا خطأ .
ففى معجم كازمرسكى : عربى فرنسى مادة رخمة (ج ٢ ص ٢٢٩ بولاق سنة ١٨٧٥ م) أنه :
Espèce de vautour qui a le corps et le cou blancs etles extrémités noires.

أى أنه نوع من العقبان (جمع عقاب) أو النسور به بياض فى جسمه ورقبته وأطرافه سوداء
وفى معجم الحيوان لأمين المعلوف (ص ٢٥٩ القاهرة سنة ١٩٣٢ م) مادة رخمة وأنوق =

عليه السلام على حَد تعلق النفس بالبدن . فلم يقدروا على تحقيق ذلك ، بل ادعوا إثباته بمجرد الإمكان من غير إتيان بحجة محركة للظن. فكيف يَدّعون إثبات ما هو مستحيل الإمكان متعذر[1] الوجود ؟

وبيان تعذر ذلك أن وجود كل حقيقة مركبة موقوف
٢٢ظ على وجود أجزائها وتركيبها تركيباً خاصاً .فحينئذ تكون مفتقرة فى وجودها إلى وجود أجزائها ، ويكون كل جزء من أجزائها مفتقراً فى جزئيته أى فيما يصير به جزءاً محصلاً له صفة الجزئية وتركيبه الخاص إلى انضمام غيره . والتقدير أن أحد جزئَىْ هذه الحقيقة اللاهوت وجُزْءها الآخر الإنسان ، وهو المحصل للاهوت صفة الجزئية وتركيبه الخاص بانضمامه إليه جُزءاً ، إذ بذلك حصل مجموع ما ذُكِر .

فيكون اللاهوت مفتقراً إلى الانسان ، وذلك مُحَال بَيِّن بُطْلانه . هذا إذا لم يُرَد بالتركيب تركيب امتزاج واتحاد أو مجاورة ، فإن أُرِيد به شيء من ذلك كان الخَطْب أعظم فى الفساد . وربما نُقل عن بعض المُغَفَّلين منهم أن هذ

= بأنه طائر أبقع أصلع الرأس أصفر المنقار وأنه نوع من النسور ، وهو بالإنجليزية : Pharoah's hen or Egyptian vulture. واسمه العلمى : Neophron percnopterus وأضاف المعلوف بأن هذا الطائر يسمى راحام بالعبرانية ويظن أن الاسم العربى والعبرانى من مادة رخم أو رحم وسميت الرخمة بذلك للينها أوعطفها على أولادها ومن هذه اشتقت ألفاظ كثيرة ترجع كلها إلى العطف أو اللين أو الحنو الوالدى كالرحمة والرحم والرخامة والترخيم ورخمت الدجاجة أى حضنت بيضها وألفاظ كثيرة غيرها كما يتضح من مراجعة باب رحم ورخم فى كتب اللغة . ثم ذكر المعلوف ماجاء فى كتاب الدميرى فى مادة أنوق . (ع) .

(١) فى الأصل : « معتذر الوجود » وهو تحريف من الناسخ (ع)

التركيب لا تُعْلم حقيقته . وجوابهم أن مخالفة صرائح العقول والركون إلى أمر غير معقول حماقة وسخافة فى العقل .

ثم نقول أيضاً : من الرَّاسى [1] أن الإله إذا كان خالقاً للناسوت ثم ظهر فيه متحداً به ، فقد حدثت له صفة بعد خلقه وهو اتحاده به ، وظهوره فيه ، فنقول : إذاً هذه

٢٣ و الصفة إن كانت واجبة الوجود استحال اتصافها بالحدوث وإن كانت ممكنة الوجود استحال اتصاف البارى بها لأن صفات البارى كلها واجبة الوجود لأن كل ما لزم من عدم وجوده مُحَال ، فهو واجب الوجود ، وصفات الإله يلزم من عدم وجودها مُحَال بَيِّن .

فإن قيل : إن كان هذا لازماً استحال خلق العالم ، بل استحال خَلْق مخلوق واحد ، لأن الله عز وجل إذا خلق مخلوقاً واحداً حدثت له صفة وهو اتصافه بخلقه ، فيلزم المُحَال المذكور .

فالجواب ، إن هذا غير لازم البتة ، لأن المعنى من كون الله خالقاً تقديره الخلق فى الأزل . وهذه الصفة ثابتة له أزلاً . فإذا خلق مخلوقاً فعلمه بوجوده فى زمن خلقه والقدرة على إيجاده فى ذلك الزمن أيضاً كلاهما ثَابِتٌ أَزَلاً . فلم يبقَ حادث سوى وجوده . ووجوده ليس صفة قائمة بذات الإله

---

(١) الراسى إسم فاعل من رسا أى الثابت الراسخ وترجمها الأب شدياق : من الواضح : il est clair (ع)

جَل اسمه بل بذات المخلوق . وأما نسبة الوجود إلى تأْثير القدرة فيه زمن إيجاده فذلك من باب النسب والإضافات والنسب والإضافات ليست أمراً وجودياً كالفوقية والتحتية والأُبوة والبنوة . وهذا معنى بَيِّن الظهور بخلاف ما تقدم ، فإنه إذا اتحد بالناسوت كان اتحاده به صفةً قائمة بذاته ، تعالى الله عن ذلك .

ثم لو فُرض وجود هذه الحقيقة ، فالقول بأَنها حقيقة ثالثة مغايرة لكل واحد من اللاهوت والناسوت ، موصوفة بكل ما يجب لكل واحد منهما من لوازم الإنسان وملزوماته وصفاته من حيث هو إنسان ، وما يجب للإلّه ويستحيل عليه من الصفات الثابتة له من حيث هو إلّه ، كلام متهافت لامطمع لأَحد فى تحقيقه .

وبيانه أَن الشىء إنما يوصف بصفة إذا كان وصفه بها ممكناً . وإذا ثبت ذلك امتنع أَن يجرى على هذه الحقيقة
٢٤ و أَحكام اللاهوت وأَحكام الناسوت ، لأَن جميع ما يجب للاهوت من الصفات وغيرها المختصة به من حيث هو لاهوت المميزة له عن غيره إن كانت ثابتة للحقيقة الثالثة لزم أَن تكون عين اللاهوت ، وكذلك القول فى الناسوت لاشتراكها معهما فى جميع لوازم كل واحد منهما وجميع ملزوماته وصفاته الثابتة له من حيث هو إله ومن حيث هو إنسان على حَد ما ذُكر .

إذ لو ثبتت المغايرة والحالة هذه لَلَزم أَن تُثْبتَ لشىء جميع ذاتيات الإنسان المُتَقَوِّمة لحقيقته وجميع عوارضه اللازمة والمُفَارقة ، ويُفْرَض مع ذلك حقيقة مُغَايرة لحقيقة الإنسان . هذا من المُحَال البَيِّن ، لأَن جميع ذاتيات الإنسان المُقَوِّمة له ، وجميع عوارضه الثابتة له من حيث هو إنسان متى وجدت فى شىءٍ أَوجبت[1] لذلك الشىءِ حقيقة الإنسانية ،

٢٤ظ ونفت عنه صدق[2] ما يغايرها ، وإلا لم تكن ثابتة له من من حيث هو إنسان ، وقد فرضناها كذلك . وهذا خُلْف[3] .

ثم لو كانت[4] إِلَهاً كاملاً لثبتت لها أَوصاف الإِله الكامل ، ومن أَوصاف الإِله الكامل أَلا يكون مُرَكَّباً منه ومن الإِنسان ، لأَنه يلزم أَن تكون ذات الإِله محتاجة إلى الإِنسان فى الوجود ومسبوقة به وبنفسها أَيضاً.إن طائفةً لم تتفطن لمثل هذا الخطإِ الواضح فصوابهم عَنْقَاءُ مُغْرِب[5] .

فإن قيل : إنما يلزم ذلك إذا جعلناها موصوفة بجميع ما يجب للإِلَه من الصفات وغيرها . وكذلك القول فى الناسوت

---

(١) فى ج : وجب (٢) فى ج : ضد (٣) الخلف بضم الخاء المعجمة وتسكين اللام المحال الذى ينافى المنطق ويخالف المعقول عن المعجم الوسيط (ع) . (٤) العبارة ابتداء من « ثم لوكانت . . إلى « وبنفسها أيضاً » وردت فى ج هكذا : « ثم لو كانت إنساناً كاملا لثبت لها أوصاف الإنسان ومن أوصاف الإنسان ألا يكون جزء حقيقة وأحد جزأيها الآخر لإله جل اسمه ، وكذلك القول فى اللاهوت (٥) فى القاموس المحيط : عنقاء مغرب ومغربة طائر معروف الإسم لا الجسم . أو من الألفاظ الدالة على غير معنى وترجمها الأب شدياق بكلمة تناقض contradiction (ع) .

من حيث هو حقيقة. أما إذا أجرينا على كل من اللاهوت والناسوت جميع أحكامه وصفاته التى كانت ثابتة له قبل التركيب فلِمَ قلتم إن ذلك ممتنع ؟

فالجواب : إن اعتبار أحكام جميع ما يجب لكل واحد منهما من حيث هو إله وإنسان إن اعتبرت لا بقيد التركيب
٢٥و استحال أن يكون للحقيقة الثالثة اعتبار[1] إذ يكون ذلك حكماً على المفرد بقيد كونه مفردا . وإن اعتبرت بقيد التركيب استحال بقاءُ جميعها بعد التركيب ، إذ لو بقى جميع ما يجب لكل واحد من المُفْرَدَيْن من حيث هو كذلك بعد التركيب ثابتاً لهما لَلَزِم أن يكون ثابتاً للحقيقة الثالثة[2] . وحيئذ يلزم المحال المذكور وهو أن تكون الحقيقة الثالثة نفس اللاهوت ونفس الناسوت لاشتراكها معهما فى جميع ما يجب لكل واحد منهما[3] من الصفات وغيرها من حيث هو إله ومن حيث هو إنسان .

فثبت حينئذ بما ذكرناه أن وصفها بكل ما يجب لكل واحد من اللاهوت والناسوت ممتنع سواء اعتبرنا كل واحد
٢٥ ظ منهما بقيد التركيب أو منفكاً عنه .

هذه مُبَاحثة من دقيق النظر فَلْتُفْهَم ، وجاهلهم [الجَهْل] المُرَكَّب يعتقد أن الخلاص من هذه الفادحة هَيِّن ، فيظُنّ أنه ينجو

(١) فى س : اعتباران وفى ج : اعتبارات . (٢) فى ب وس و ج : المفردة .
(٣) العبارة ابتداء من كلمة : منهما إلى كل واحد — بعد سطرين — لم ترد فى ج .

من هذه المضايق بأمثلة لاتفيده عين المسألة فيقول : قدثبت وصف الإنسان بالجسمية والإحساس والنمو والتغير والفَنَاءِ ، وأنه ذو حَيِّز . وثبت أيضاً اتصافه بالنطق وإدراك الكليات والجزئيات والفهم وغير ذلك مما يجب رَدُّه إلى النفس . وهذه الأحكام إنما يتم اعتمادها إذا نظر إلى الجسم الحيوانى من حيث هو كذلك . وإلى النفس أيضاً من هى كذلك .

وهذا الهذيان متقاعد عما نحن بصدده تقاعدا بَيِّناً ، لأنهم يعتقدون فى الحقيقة الثالثة أنها إنسان كامل وإله كامل ، وأن جميع ما هو ثابت للإنسان ثابت لها ؛ وكذلك القول فى الإله : فلا بُدَّ من مثال يُفيد عين هذا الاعتقاد .

٢٦ و وإنما يتم ذلك إذا ثبت أن الإنسان يَصْدُق عليه أنه مُجَرَّد ، ليس بجسم ولا حَال فى جسم ولا متحيز ، وأنه باق غير فانٍ ، لأنهم فلاسفة فى هذه المسألة ، فيُثْبِتون له ما هو ثابت للنفس من حيث هى نفس[1] . ثم يصفونه أيضاً بنقيض ذلك ، مما هو ثابت للجسم الحيوانى من حيث هو جسم ، فيقال إنه جسم طبيعى يوجد مثله فى أشخاص مختلفة بالحَد والحقيقة ، وأنه حصة من الجنس ، وأنه متحيز متحرك قابل الفساد[2] .

وظَنِّى أن من تَوَاقَحَ[3] وأثبت للحقيقة الثالثة ما أثبته من المُحَال غيرُ بعيد منه أن يجحد الضرورة ، ويلتزم عَيْنَ ما نُكِر[4] . وإلا فأى فرق ؟ والعجب من الغفلة عن مثل هذه

---

(١) نفس ، لم ، ترد فى ج (٢) وأنه متحيز متحرك قابل الفساد ، سقط فى ب وس
(٣) فى فى ب : تواقع (٤) فى ب و س : عين ماذكر ، رفى ج : عين ماذكره

الأَمور الواضحة . وإن اعْتُقِدت مع العلم بفسادها فأعظم في الجهالة .

فإن قيل : إنما يلزم ذلك كله إذا كان التركيب الذى نقول به تركيب امتزاج واختلاط ، ونحن لا نقول بذلك ،
٢٦ ظ وإنما نَعْنى بتركيب هذه الحقيقة تركيباً معنوياً يرجع حاصله إلى تعلق معنوى بين اللاهوت والناسوت .

فالجواب : إن هذا التعلق قد سلف منا بيانُ عدم جدواه فيما يحاولونه سواء كانت النسبة عامة أو مُقيَّدة .

وهذا القول السالف في الحقيقة الثالثة منسوب إلى رأى اليعقوبى . وأما الملكى[1] فله مقاله شر من ذلك . وستحكم عند سماعك إياها بأن آراء هذه الطوائف ضُحْكَة العقلاء ، وأن الله عز وجل اسْمُه أَضَلَّ بها قوماً أراد إضلالهم . فكذلك طبع على قلوبهم وبصائرهم .

فنقول : هم يعتقدون بأن حقيقة إنسانية عيسى عليه السلام ، وذات الإله حقيقتان متميزتان ليس بينهما اختلاط ولا امتزاج[2] . بل كل حقيقة باقية على جميع أوصافها الثابتة لها من حيث هى كذلك . وإن المسيح أُقنوم
٢٧ و لحقيقة الإله فقط ، وهى حقيقة غير مركبة أُخِذَت[3] من الحقيقتين المذكورتين ولها اتحاد بالإنسان الكلى .

---

(١) يقول اليعاقبة بالطبيعة الإلهية الواحدة للسيد المسيح كما يقولون بالمشيئة الواحدة ، أما الملكية فيقولون بالطبيعتين والمشيئتين لكل من اللاهوت والناسوت . (ع) .

(٢) ولا امتزاج لم ترد فى ب (٣) أشار الأب شدياق فى مقدماته إلى أن هذا الفعل يجب أن يكون منفياً أى ما أخذت بدلا من أخذت وذلك طبقاً لعقيدة الملكية التى يحكيها الغزالى ولعل ذلك فى نظره يرجع إلى سهو الناسخ (ع) .

فانظر إلى عَوَار هذا الكلام وعدم انتظامه ، وكيف أخطره الله ببال من أراد أن يُغوِيَهم ويصدهم عن سبيل الحق الواضح. كيف جعلوا حقيقة الإله مأخوذة من حقيقة الإنسان وحقيقة نفسه ، ثم أثبتوا لها اتحاداً بالإنسان الكلى . والإنسان الكلى لاوجود له فى الخارج ، فتكون حينئذ متحدة بما لاوجود له إلا فى الذهن . ويلزم على هذا الرأى السخيف أن يكون المصلوب هو الإله ، تعالى الله عن ذلك .

ولننظم من هذا الرأى المقول قياساً منطقياً فنقول :

المسيح صُلِب – ولا شىء مما صُلِب بإله – فلا شىء من المسيح بإله .

وهؤلاء لا يقدرون على منع الكبرى [1] ، لأن حقيقة المسيح لايقولون بتركيبها ، والمُتَّحَد به لا وجود له فى الخارج .

٢٧ ظ فيرجع إذاً حاصل هذا الرأى إلى أن للمسيح المصلوب نسبةً إلى الإنسان الكلى الموجود فى الذهن ، وهذا لا يدفع ما ألزموا لأن النِسَب قد سلف منا بيانُ عدم كونها من الأمور الوجودية . ثم لو حكمنا عليها بالوجود لم يحصل لهم بذلك نجاة ، لأن النِسَب والإنسان الكلى كل منهما لا يوصف بصَلْب ولا ألم .

فإن قيل : إن النوع الكلى الطبيعى موجود فى الخارج .

---

(١) أى المقدمة الكبرى (ع) .

قلنا : إن أُريد ذلك، لَزِم أن يكون للإلّه اتحاد بكل فرد من أفراد الإنسان(١)

فإن قيل : المراد خصوصية حصة عيسى عليه السلام مع قطع النظر عن مُشَخّصاته المميزة له عن غيره .

قلنا : هذا اعتبار ذهنى لا وجود له فى الخارج ؛ بل وجود هذه الحصة ملزوم لوجود مُشَخَّصاته ، فيرجع حاصل هذا إلى الاتحاد بإنسان جزئى ، وسنُبْطل هذا الرأى عن قريب .

٢٨ و ثم لو تصور أن تكون حقيقة الإلّه مأْخوذة من حقيقة الإنسان وحقيقة نفسه لَلَزِم أن يكون ما حصل به الوجود لحقيقة الإلّه على الصفات الثابتة لها إذ ذاك من الحقيقتين سابقاً على وجود حقيقة الإلّه موصوفة بما ذكر . وحينئذ يكون وجود حقيقة الإلّه الموصوفة بذلك مسبوقاً بوجود حقيقة الإنسان ، ومسبوقاً أيضاً بوجود حقيقة نفسه . وصفات الإله يجب أن تكون واجبة الوجود ، ثابتة أَزَلاً لذاته ؛ وإحدى الحقيقتين التى هى شرط لوجود حقيقة الإلّه موصوفة بما ذكر هى حقيقة الإنسان ، وحدوثها مقطوع به ، فكيف تكون شرطاً لما هو ثابتٌ أَزَلاً ؟

---

(١) فى س : أفراد الإسلام .

هذا كله إذا عُنِى بالأَخذ أَن ذات الإِلّه أُحْدِثَت[1] لها صفة عند خلق الناسوت . فإن أُرِيد بذلك أَن الحقيقتين شرط فى أَصل وجود ذات الإِله جَلَّ اسمه ، فهذا كلام من لا عقل له .

٢٨ ظ هذا رأى القدماء منهم . وأَما المتأَخرون فبمثل مقالة هؤلاء يقولون من غير فرقان[2] إلا فى الاتحاد ، فإنهم يقولون إن للمسيح اتحادا بإنسان جزئى ، والمسيح عند الفريقين أقنوم لحقيقة الإِله فقط . وهى عند الفريقين أَيضاً حقيقة غير مركبة أُخذت من الحقيقتين ، يعنون بالحقيقتين حقيقة الإِله جَلَّ اسمه ، وإنسانية عيسى عليه السلام . ثم وقع الاتفاق منهما على أَن كل حقيقة باقية على جميع أَوصافها من غير اختلاط ولا امتزاج ، بل كل منهما حافظة ذاتها من حيث هى كذلك . والمسيح الذى هو أُقنوم لحقيقة الإِله فقط فقد صَرَّحوا بصلبه ، فيلزم أَيضاً للفريق الثانى ما لَزِم الأَول .

أَما الأَول فقد مضى القول فيه مُبَيَّناً . وأَما الثانى فلأَنهم مُصَرِّحون بأَن المسيح عليه السلام أُقْنُوم لحقيقة الإِله فقط ، ومعتقدون بأَن حقيقته غير مُرَكَّبة ليس بينها وبين حقيقة الإِنسان اختلاط ولا امتزاج ، وقد حكموا مع ذلك بصلبه ،
٢٩ و فيلزم أَن يكون المصلوب هو الإِله .

---

(١) فى س : حدثت (٢) فى النهاية يقال فرقت بين الشيئين أفرق فرقاً وفرقاناً . وفى الصحاح : كل مافرق بين الحق والباطل فهو فرقان . وهى هنا بمعنى تفرقة أو حجة وبرهان (ع) .

فإن قيل : إن الفريقين كل منهما قائل بالاتحاد فلِمَ لا يعود الصلب إلى المُتَّحد به ؟

فنقول : هذه الدعوى لا يقدرون على تحقيقها البتة . أما القدماءُ فلأن المُتَّحدَ به لا وجود له إلا[1] فى الذهن ، ولأن حقيقة المسيح عندهم غير[2] مُرَكَّبة . وأما المتأخرون فبمثل هذه المقالة أيضاً يقولون. وأما الاتحاد عندهم بإنسان جزئى فحالُه يرجع إلى نسبة . والعجب من إطلاقهم الصلب على المسيح الذى هو أُقنوم لحقيقة الإله فقط .

ثم يعترفون بأن الاتحاد غير معقول الحقيقة . وكيف يستجيز العاقل أن يُطْلَق الصلب على المسيح الذى هو أُقنوم لحقيقة الإله فقط ، ويُصَرِّح بجهله بحقيقة الاتحاد الذى يبتنى على العلم به رَدّ الأَلم إلى الإنسان وصَرْفه عن الإله جَلَّ اسمه ؟ .

٢٩ظ

وأعجب من ذلك ركونه إلى ما لاتُعْلَم حقيقته ، وله عن هذه الجهالة مندوحة ظاهرة . وأى عُذْر لمن يعتقد أن الحامل له على ذلك[3] ما ورد من ظواهر النصوص الدالة على الاتحاد وما ظهر على يد المسيح عليه السلام من الخوارق ؟ وهذا اعتراف بالجهل الصَّاد عن الحق . ومن لم يَدْر أوضاع العلوم ولم يكن له منها هادٍ يزعه عن الجهالة هان عليه أن يقول مثل ذلك .

---

(١) إلا : سقطت فى س (٢) غير : سقطت فى ب (٣) ذلك : لم ترد فى ب .

أما الاتحاد فقد ذكرنا إطلاقه على غير عيسى عليه السلام وبيناه أحسن بيان ، وأما ظهور الخوارق على يده بالسؤال والطلب فذلك ثابت لغيره من الأنبياء . وكيف يُنْكَر ذلك وهو المتضرِّع السائل عند إقامته عازر ؟ وقد رفع عينيه إلى
٣١ و السماء وقال : « يا أبَتِ أشكرك لأنك تسمع لى ، وأنا أعلم أنك سميع لى فى كل حين ولكن لأجل هذا الجمع الحاضر [قلت] : ليؤمنوا أنك أرسلتنى . »[1] والطالب لتلامذته التقديس والحفظ من الإله القادر على ذلك بقوله : « قَدِّسهم بحقك ، » وبقوله : « احفظهم باسمك الذى أعطيتنى »[2] .

والداعى متضرِّعاً والمتردد فى إمكان النجاة من الصلب بقوله : « إن كان يُسْتَطاع فلتعبر عنى هذه الكأس وليس كإرادتى لكن كإرادتك . »[3] والمستفهِم من إلهه لِمَ تركه بقوله : « إلهى إلهى لِمَ تركتنى ؟[4] » والنافى عنه العلم المختص بالإله إثباته بقوله : « وأما ذلك اليوم وتلك الساعة فلا يعلم بهما أحَدٌ ، ولا الملائكة الذين فى السماء ولا الابن إلا الأب وحده . »[5] والمُصَرِّح بالإنسانية والرسالة بقوله : « [وأنا]

---

(١) إنجيل يوحنا الإصحاح ١١ عدد ٤١ : ٤٢ وقد أضفنا كلمة « قلت » من نص الترجمة العربية (ع) (٢) إنجيل يوحناالإصحاح ١٧ عدد ١١ والنص : أيها الأب القدوس احفظهم فى اسمك الذين أعطيتنى ليكونوا واحداً كما نحن . ويلاحظ هنا أن كلمة الذين تعود إلى تلامذته (ع) (٣) إنجيل متى الإصحاح ٢٦ عدد ٣٩ والنص فى الترجمة العربية : وكان يصلى قائلا : ياأبتاهإن أمكن فلتعبر عنى هذه الكأس ولكن ليس كما أريد أنا بل كما تريد أنت (ع) .

(٤) إنجيل مرقس إصحاح ١٥ عدد ٣٤ (ع)

(٥) إنجيل مرقس إصحاح ١٣ عدد ٣٢ (ع)

إنسان كلمتكم بالحق الذى سمعته من الله [١] » والمُقَيِّد أحكامه بما يُؤْمَر به : « كما أمرنى الأب كذلك أتكلم [٢] » والمشهود له على لسان من أثنى عليه من عظماء تلامذته بأن الخوارق مصنوعة لله على يده بقوله : « إن يسوع الناصرى رجل ظهر

٣٠ ظ بينكم بالقوى والآيات التى فعلها الله على يده [٣] »

وإذا كانت هذه حالته عليه السلام فكيف يَرْكَن العاقل إلى ما لا يعلم حقيقته مع إمكان علمه ، ويَنْبِذ المعقول والمنقول حَجْرَةً [٤] ؟

وأما النسطورى فيقول : إن الاتحاد وقع فى المشيئة . وهذا كلام مُثَبَّج [٥] يجب تحريره فإن عَنَوْا بذلك أن مشيئة عيسى عليه السلام تابعة لمشيئة الإله فى الأحكام الخمسة لاتباينها فى واجب ولا محظور ولا مندوب ولا مكروه ولامباح فهذا ثابت لجميع الأنبياء ، بل وللأولياء أيضاً الذين ليسوا فى درجة الأنبياء .

---

(١) إنجيل يوحنا إصحاح ٨ عدد ٤٠ وقد أضفنا كلمة أنا من نص الترجمة العربية (ع) .

(٢) إنجيل يوحنا إصحاح ١٢ عدد ٤٩ ولفظه : لأنى لم أتكلم من نفسى لكن الأب الذى أرسلنى هو أعطانى وصية ماذا أقول وبماذا أتكلم (ع) (٣) أعمال الرسل إصحاح ٢ عدد ٢٢ (ع)

(٤) فى النهاية لابن الأثير : إذا رأيت رجلا يسير من القوم حجرة أى ناحية منفرداً و هى بفتح الحاء المهملة وسكون الجيم وجمعها حجرات . (ع) . (٥) الثبج بفتح الثاء المثلثة وفتح الباء المعجمة تعمية الخط وترك بيانه كالتثبيج ، يقال ثبج الكتاب والكلام تثبيجاً لم يبينه ، وقيل لم يأت به على وجهه والتثبيج التخليط وكتاب مثبج وقد ثبج تثبيجاً — عن تاج العروس (ع)

وإن أرادوا بذلك أن جميع ماتعلقت به مشيئة الإله من الكائنات هو بعينه متعلق مشيئة[1] المسيح عليه السلام فهذا عين الخطأ . ولايَجْمُل بعاقل أن يُخْطِره بباله فضلًا عن أن يعتقده مذهباً .

وكيف يمكن ادعاءُ ذلك ؟ وقد تعلقت مشيئة الإله بصلب
٣١و المسيح عليه السلام ، ولم يكن الصَّلْب مراداً له ولا تعلقت مشيئته به . يدل على ذلك تَضَرُّعه للإله سائلاً دَفْعَه بقوله : « إن كان يستطاع فلتَعْبُر عنِّى هذه الكأس وليس كإرادتى ولكن كإرادتك . » فصَرَّح بتغاير الإرادتين وتبَرمه أيضاً مصلوباً[2] ، سائلاً عن السبب بقوله : « إلهى إلهى لِمَ تركتنى » يدل على عدم شعوره بالسبب . ومن لم يكن شاعراً بحقيقة الواقع كيف تتعلق مشيئته بوقوعه ؟

ومن المعلوم أن مشيئة المسيح عليه السلام كانت متعلقة بمتابعة جميع بنى إسرائيل له ، وجمعهم على الهُدَى . هذا شأن الأنبياء الهادين . وما تعلقت مشيئة الإله بذلك بل تعلقت بعدمه ، لأن الواقع عدمه وكذلك الساعة تعلقت مشيئة الإله بوقوعها فى زمن مخصوص ، والمسيح غير عالم بتعيين ذلك
٣١ظ الزمن . فكيف تتعلق مشيئتة بتعيينه ؟ ثم قصد شجرة التين تعلقت مشيئة الإله بأن يقصدها وهى غير مثمرة والمسيح عليه السلام قصدها غير عالم بحقيقة هذا التعلق . وهذا كثير

---

(١) الأصوات متعلق بمشيئة . . (ع) (٢) مصلوبا : سقطت فى ب .

وجودُه فليُطلب من مواضعه[1] . وإنما عدلنا عن الإطالة لأنه سهل التعرُّف .

وهذه الطائفة قدعُلِم من حالها أنهم يطلقون لفظ الإله على المسيح عليه السلام . وليت شعرى هل المراد بهذا الإطلاق تعظيمه ؟ لأن الإله يطلق على كل عظيم أم يريدون بذلك إلهيته فإن كان هذا الثانى هو المراد فجهل هذه الطائفة أعظم من جهل جميع الطوائف .

والذى أوقعهم فى هذه المضايق تعلقهم بظواهر أوجبت صرائح العقول القطع بعدم إرادتها ، وإلا فكم ورد فى كل شريعة من ظاهر مُصَادِم لصريح العقل ، وأوَّله علماءُ تلك الشريعة . وقد وقع فى مثل ذلك جماعة من الأكابر ، فبعضهم قال : سبحانى ، وقال الآخر : ما أعظم شانى[2] . وقال الحلاج : أنا الله ، وما
٣٢و فى الجُبَّة إلا الله[3] . وحُمِل ذلك منهم على أحوال الأولياءِ الشاغلة عن التحفظ فى المقال ، حتى قال بعضهم[4] : هؤُلاءِ سكارى ومجالس السكر تُطْوَى ولاتُحْكَى . كل ذلك لقضاءِ صريح العقل باستحالة كون هذه الظواهر مُرادة .

---

(١) فى الأصل : مواضيعه والمقصود جمع موضع أى مواضع (ع) (٢) عبارة : وقال الآخر هى زيادة من الناسخ إذ قائل هذا واحد هو أبو يزيد البسطامى ، وفى فضائح الباطنية يقول الغزالى فى ص ١٠٩ : « وإليه – أى إلى مذهب الحلولية أشار أبو يزيد البسطامى بقوله : سبحانى سبحانى ماأعظم شانى (ع) . (٣) ورد هذا مع اختلاف فى العبارة فى كتابات الغزالى مثل مشكاة الأنوار ص ١٢٢ : ١٢٣وفى فضائح الباطنية . وقد فات الأب شدياق أن يستعين بهذا الدليل فى إثبات أن رسالة الرد الجميل هى من تأليف الغزالى (ع)

(٤) فى ج : بعض العارفين

ثم تجدهم كأنهم تواصَوْا على السلوك فى أضيق الطرق حتى صاروا هُزْأَةً للساخرين ؛ ولم ينبض لأحد منهم عِرَق العصبيه[1] . ولهم مخرج ومندوحة عما وَرَّطوا أنفسهم فيه . وكيف يصادم المعقول من كان متمكناً من حمل الكلام على محامله السديدة .

وأما إطلاق الحلول فقد سلف منا بيانُه . وأما الرَّب فَيُطْلق بالاشتراك على الله جَلَّ اسمه ، وعلى المالك فيقال : رَب المنزل ورب المتاع . وأما الإله فيُطْلَقَ عندهم بالاشتراك على كل عظيم ، وقد قال فى الإنجيل : « قد أُطْلِق عليكم فى ناموسكم أنكم آلهة ، » يخاطب اليهود . وفى المزامير : « وآلهة قلتَ لكم ٣٢ظ
وبنو العَلِىّ كلكم[2] » . وقال فى التوراة لموسى : « قد جعلتك إلهاً لفرعون وأخاك هرون رسولك[3] . » ويطلق الإله على كل من عُبِد سواءٌ كانت العبادة حقا أو باطلة . وإذا وجد السالك فى المضيق عنه مندوحة فتماديه على غَيِّه عماية .

وبمجموع هذا البيان[4] صَرَّح بولص فى رسالته الثانية فى الفصل التاسع من رسائله تصريحاً لم يَبْقَ معه عُلْقَة[5] ، إلا لمن فقد هادييه : عقله وعلمه ، فقال : « وإنه لا إله غير الله وحده ، وإن كانت أشياءُ مما فى السماءِ والأرض تسمى آلهة ، وكما قد توجد آلهة كثيرة وأرباب كثيرة فإن لنا نحن إلهاً

---

(١) عبارة : ولم ينبض لأحد منهم عرق العصبية ، لم ترد فى ج (٢) سفر المزامير المزمور ٢ عدد ٦ (ع) (٣) سفر الخروج الإصحاح ٧ عدد ١ (ع) (٤) ابتداء من عبارة : وبمجموع هذا البيان إلى عبارة النوكى عثاراً فى الصحيفة التالية ، لم يرد فى ج (٥) العلقة بضم العين المهملة وسكون اللام وفتح القاف هى الشئ أو البلغة وهى هنا بمعنى مايتمسك به (ع)

واحداً هو الله الأَب الذى منه كل شىء ونحن به ، وربّاً واحداً هو يسوع المسيح الذى كل شىء بيده ، ونحن أيضاً فى قبضته[1] ».

فانظر إلى حسن هذا البيان : صرَّح بأَن الإِله والرب يطلقان
٣٣و على الله عز وجل ، وعلى غيره ممن لا يستحق أن يكون معبوداً ؛ ثم أَثبت للإِله المعبود صفة الخالق المستحق للعبادة ، فجعل إيجاد كل شىءٍ صادراً منه بقوله : « الذى منه كل شىءٍ ونحن به . » ثم صَرَّح بأَن ذلك هو الله وأَثنى عليه بالوحدانية بقوله : « فإِن لنا نحن إلهاً واحداً هو الله . » ثم نَفَى استحقاق إلهية غيره بقوله : « وإنه لا إله غير الله وحده . » ثم أَشار إلى المسيح إذ[2] أَطلق عليه « الرَّب » الذى صَرَّح باشتراكه كان ذلك بمعنى المالك ، يدل على ذلك أنه لم يثْبِت له شيئاً من صفات الإِله المذكورة وإنما أَثبت له يَدَ المِلْك التى من شأَنها أَن تثبت للمالك .

فانظر إلى حُسْن هذه الإِشارات [التى لا يتقاعد ذو الفهم عن
٣١ظ تلقيها بالقبول ، فليت شعرى من أَية الجهات بنى هذا الشرع على هذا الخزْى الفاضح ، وقد أَجَرَّهم الجهل رَسَنَ الجرأَة[3] — على الله وعلى أَنبيائه الهادين وأَوليائه المقَرَّبين إلى أَن أَخطروا ببالهم أَباطيل تناقلوها صاغراً عن صاغر ، فلذلك أَجمعوا

(١) رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس الإصحاح ٨ عدد ٤ : ٦ (ع) .
(٢) فى الأصل : إذا (ع)
(٣) من المجاز : أجره رسنه إذا تركه يصنع ما شاء عن تاج العروس . وفى أساس البلاغة أجررت فلانا رسنه أى تركته وشأنه وأجررته الدين أخرته (ع) .

أَمرهم على أَن بنى آدم أُخِذوا بسبب عصيان أَبيهم آدم ، وأَن جميع الأَنبياءِ والأَولياءِ أُلْقُوا فى الجحيم ، ثم أَن الإِله وعدهم أَن يَفْدِيَهم ففداهم فِداءِ الكريم . والكريم إِذا بالغ فى الفِداءِ فدى بنفسه ، وذاته مجَرَّدة لاينالها ضَيْم ولا أَذى ،فاتحد بناسوت عيسى عليه السلام ، ثم أَن الناسوت الذى اتحد به صُلِب ، فكان صلبه سبباً لخلاص الأَنبياءِ والأَولياءِ وإِخراجهم من الجحيم . لا أَقال الله لهذه العصابة النوكى عثاراً .

أَما ما تعلقوا به من إِطلاق الأُبوة على الله عز وجل والبنوة على نفسه[١] ظانِّينَ بأَن ذلك مُحَصِّلٌ غرضاً أَو مُثْبِت خصوصية يقع بها الامتياز ، فليس الأَمر كذلك ، وبيانه أَنه قد جاءَ
٣٤و فى التوراة التى يقولون بصدق ما فيها من النصوص[٢] فى حق يعقوب[٣] عليه الصلاة والسلام : «ابنى بكْرى إسرائيل .» وقال أَيضاً فى التوراة : «قل لفرعون إِن لم ترسل ابنى بكرى ليعبدنى فى البَرِّية وإِلا قتلت ابنك بكرك[٤] .» يريد يا بنى بنى إسرائيل ، وكان عدَّتهم إِذ ذاك ستمائة أَلف سوى النساءِ والصبيان .

---

(١) على نفسه أى عيسى عليه السلام (ع) (٢) هذه العبارة وهى : التى يقولون بصدق ما فيها من النصوص ، تنفى ما يقوله الأب شدياق فى مقدماته من أن الغزالى يسلم بصحة نصوص التوراه والإنجيل ، ورتب على هذه الدعوى إغفال المترجمين للغزالى ذكر رسالة الرد الجميل من بين مؤلفاته . فهذا النص يقطع بنفى هذه المزاعم (ع)

(٣) فى حق يعقوب لم ترد فى ب و س

(٤) سفر الخروج الإصحاح ٤ عدد ٢٢ : : ٢٣ ولفظه : فتقول لفرعون هكذا يقول الرب إسرائيل ابنى البكر فقلت لك أطلق ابنى ليعبدنى فأبيت أن تطلقه ها أنا أقتل ابنك البكر (ع) .

هذا لفظ التوراة . وفى مزامير داود ، وهو عندهم لاينطق فى مزاميره إلا عن الوحى : « وَبَنُو العَلِى كلكم[1] . » وأَطلق عيسى ذلك عليه وعليهم ، فقال : « أَنا صاعد إلى أَبى وأَبيكم وإلهى وإلهكم[2] . » إن من يعتقد فى من هذه كلماته[3] أنه إله لمدفوع عن الصواب الواضح . وأَطلق أَيضاً ذلك عليهم فقط فقال فى إنجيل لوقا : « ولاتقطعوا رجاءَ أَحَد فيكون أَجركم كثيراً وتكونوا بنى العَلِى لأَنه رحيم على غير المُنْعِمين الأَشرار

٣٤ظ وكونوا رحماءَ مثل أَبيكم[4] . »

وأَطلق ذلك أَيضاً تلميذه يوحنا بن زَبَدا لَمَّا فهم المجاز الذى سنذكره فقال فى رسالته : « من يعترف بأَنَّ يسوع هو المسيح فهو من الله مولود[5] . » — وإن ماحمله على أَن تَجَوَّز [ ] بمثل ذلك مع القطع بأَن الحقيقة غير مرادة لأَن الأَب جُبِل على أَن يكون شديد الحنان والرأْفة والرحمة والشفقة لولده ، حريصاً على أَن يجلب إليه جميع الخيور ، ويدفع عنه جميع الشرور ، مجتهداً على أَن يوضح له طرق الخير ، ويأْمره

---

(١) سفر المزامير المزمور ٨٢. عدد ٦ (ع)

(٢) إنجيل يوحنا الإصحاح ٢٠ عدد ١٧ (ع)

(٣) فى ج : فى من أطلق عليه هذه الكلمات

(٤) إنجيل لوقا الإصحاح ٦. عدد ٣٥ : ٣٦ ولفظه بل أحبوا أعداءكم وأحسنوا وأقرضوا وأنتم لاترجون شيئاً فيكون أجركم عظيما وتكونوا بنى العلى فانه منعم على غير الشاكرين والأشرار فكونوا رحماء كما أن أباكم أيضاً رحيم . (ع)

(٥) رسالة يوحنا الأولى الإصحاح ٥ عدد ١ (ع)

بالمبادرة إليها مسارعاً إلى تحذيره مما يُفْضى به إلى عقوبة أو لَوْم أو ضرر دائم أو جهالة ساترة لما يُراد[1] به فى المستقبل . هذا وضع الأَب فيما نشاهده .

وأَما الابن فوضعه أَن يكون مُوَقِّراً لأَبيه ، مُعَظِّماً له ، شديد
٣٤و الحياء منه ، ممتثلاً أَوامره ، ملاقياً لها بالإجلال والتعظيم وعدم المخالفة ، واقفاً عندما يأْمره به وينهاه عنه .

والله عز وجل إذا قيس إحسانه إلى كل نبى[2] ورحمته له وشفقته عليه ، وماجلبه له من الخير ، وما دفعه عنه من الشر ، ومابَيَّنه له مما هو لائق[3] بجلاله ، ثم وَفَّقه للعمل بمقتضاه ، كان مايصنعه الوالد[4] بالنسبة إلى هذا تافهاً حقيراً .

ثم توقير[5] الأَنبياء أَيضاً لله وحياؤُهم[6] منه وانقيادهم[7] — لأَوامره ووقوفهم عند مناهيه وإجلالهم له ، أَعظم من صنيع الأَبناء مع آبائهم ، فهو لهم أَرحم أَب ، وهم له أَبر ولد ، فهذا سِر التجوز فى إطلاق مثل ذلك . فإذا تُجُوِّزَ فى إطلاق الأَب على الله كان معناه أَنه راحِم له عطوف عليه . وإذا تُجُوِّز بإطلاق البنوة على نفسه كان معناه أَنه مُوَقِّر لله ، مُعَظِّم له ، وهذا معنى قول عيسى عليه الصلاة والسلام مُحَرِّضاً على عدم قطع الرجاء ، أَى إن[8] أَطعتموه فى ذلك صنع معكم
٣٥ظ مايصنع الوالد مع ولده .

---

(١) فى الأصل يزاد وهى مصحفة وصوابها بالراء (ع)

(٢) فى ب و س : شئ (٣) فى ج : أليق (٤) الوالد هنا يشير إلى مايصنعه الآباء نحو أبنائهم فى الحياة الدنيا وقد ترجمها الأب شدياق بعبارة Ce que fait un père de la terre أى مايصنعه الأب (الذى يعيش) فى الأرض أى الدنيا (ع) (٥) فى الأصل : توقر ، والأصوب توقير (ع) (٦) فى الأصل : وحياهم والصواب ماأثبتناه (ع) (٧) فى ج إنفادهم

(٨) « إن سقطت فى ب و س

وهذا أيضًا معنى قول تلميذه : « فهو من الله مولود[1] »

فانظر إلى سِر ماوقف[2] عليه الأنبياءُ ، ثم أَذِن لهم فى إطلاقه مُعَوِّلين على فهم من له تحصيل يصرفه عن الخيالات الفاسدة وهاهم الآن أنفسهم مقيمون على إطلاق ذلك . فإذا رأوا راهباً أو قسيساً قالوا له : « ياأبانا » ، وليس هو أباهم حقيقةً ولكن مرادهم بالإطلاق ماأشرنا إليه ، وهو أنهم يُنْزِلونه فى الشفقة منزلة الأَب ، ويُنْزِلون أنفسهم فى توقيره منزلة الأَبناء .

وقد صَرَّح داود عليه السلام بما أشرنا إليه فى مزاميره فقال : « كما يترأف الأَب على بنيه كذلك يترأف الرَّب على خائفيه[3] » . فقد ثَبَتَ بما ذكرناه أن إطلاق البنوة عليه غَيْرُ مُثْبِت ، خصوصية يقع بها تمييز .

وصريح الإنجيل ناطق بصحة هذا التأْويل ، وهو قوله :

٣٦و « فأَعطاهم سلطَاناً أَن يصيروا بَنِى الله[4] . » أى أَعطاهم مايتمكنون به من تحصيل ماذكِر من المعانى المستفادة من الأُبوة على حَد ما أُوِّل .

* * *

(١) الرسالة الأولى ليوحنا الإصحاح ٥ عدد ١ (ع) (٢) فى ج : وقعت

(٣) سفر المزامير ، المزمور ١٠٣ عدد ١٣ (ع)

(٤) إنجيل يوحنا الإصحاح الأول عدد ١٢ ولفظه : « وأما كل الذين قبلوه فأعطاهم سلطاناً أن يصيروا أولاداً لله أى المؤمنون باسمه » . (ع)

خاتمة[1] : هى من أعظم معضلاتهم التى يُعَوِّلون عليها مُثْبتين بها إلٓهية عيسى عليه السلام ، جعلها يوحنا فاتحة إنجيله وهى : «فى البدءِ كان الكلمة ، والكلمة كان عند الله ، وإله هو الكلمة ، كان هذا قديماً عند الله ، كُلٌّ به كان ، وبغيره لم يكن شىءٌ مما كان[2] . » إلى آخره وهو قوله : « والكلمة صار جسداً وحَلَّ فينا ورأينا مجده[3] » .

أما أول هذا الفصل فلا تعلق له بثبوت الإلٓهية لعيسى عليه السلام بوجه ، لأنهم يعتقدون أنهم ذات البارى واحدة فى الموضوع ، ولها إعتبارات ، فإن اعتبرت مقيدة بصفة لايتوقف وجودها على تقدم وجود صفة قبلها كالوجود فذلك المسمى عندهم بأقنوم الأب .

وإن اعتُبِرت موصوفة بصفة يتوقف وجودها على تقدم[4] وجود صفة قبلها كالعلم ، فإن الذات يتوقف اتصافها بالعلم
٣٦ظ على اتصافها بالوجود فذلك المسمى عندهم بأقنوم الابن والكلمة وإن اعتبرت بقيد كون ذاتها معقولة لها فذلك المسمى عندهم بأقنوم روح القدس .

---

(١) خاتمة لم ترد فى ب و س . (٢) إنجيل يوحنا الإصحاح الأول عدد ١ : ٣ ولفظه : « فى البدء كان الكلمة ، والكلمة عند الله ، وكان الكلمة الله ، هذا كان فى البدء عند الله . كل شىء به كان و بغيره لم يكن شىء « مما كان » . (ع) (٣) إنجيل يوحنا الإصحاح الأول عدد ١٤ وقد جاء فيها فى كل من الترجمة الإنجليزية and dwelt among us والترجمة الفرنسية elle a habitè parmi nous والترجمة العربية : وحل بيننا وذلك بدلا من وحل فينا التى وردت فى الرد الجميل . ونرى أن هذا التصحيح يقوى من حجة الغزالى إذ ينفى حجة الحلول . (ع) . (٤) تقدم : لم ترد فى ج

فيقوم إذاً من الأب معنى الوجود ، ومن الكلمة والابن معنى العالِم ، ومن روح القدس كون ذات البارى معقولة له[1]. هذا حاصل هذا الاصطلاح ، فتكون ذات الإله واحدة فى الموضوع ، موصوفة بكل أُقنوم من هذه الأَقانيم .

ومنهم من يقول إن الذات إن اعتُبِرت من حيث هى ذات ، لاباعتبار صفة البتة ، فهذا الاعتبار عندهم عبارة عن العقل المُجَرَّد وهو المسمى بأُقنوم الأَب . وإن اعتبرت من حيث هى عاقلة لذاتها فهذا الاعتبار عندهم عبارة عن معنى العاقل ، وهو المسمى عندهم بأُقنوم الابن والكلمة . وإن اعتبرت بقيد كون ذاتها معقولة لها فهذا الاعتبار عندهم هو المسمى بأُقنوم معنى
٣٧و المعقول[2] وروح القدس .

فعلى هذا الاصطلاح يكون العقل عبارة عن ذات الإله فقط والأَب مرادفاً له . والعاقل عبارة عن ذاته بقيد كونها عاقلة لذاتها والابن والكلمة مرادفَيْن له . والمعقولية عبارة عن الإله الذى ذاته معقولة له وروح القدس مرادفاً له .

فقد ثبت بهذين الاصطلاحين أَن الكلمة عبارة عن الذات الموصوفة بالعلم والعقل . وكذلك الابن ، فإذاً كل منهما أُقنوم مدلوله العالِم أَو العاقل . فقوله : « فى البدء كان الكلمة » ، يريد فى البدء كان العالِم . وقوله : « والكلمة كان عند الله » ، معناه والعالِم لم يزل موصوفاً به الإله ، يريد أَن هذا الوصف
٣٧ظ لم يزل ثابتاً للإله . « وكان » ههنا بمعنى لم يزل .

(١) له : سقطت فى ب و س

(٢) معنى المعقول ، لم ترد فى ج

وقوله : « وإلّه هو الكلمة » ، معناه وهذه الكلمة التي مدلولها العالِم ذلك العالِم هوالإله . وقوله : « كان هذا قديماً عند الله » : معناه : لم يزل مدلول هذا الاعتبار وهو العالِم الذى هو مدلول الكلمة موصوفاً به الإله ، وهو إلّه لأنه أخبر عنه بذلك بقوله : « والله هو الكلمة » ، ليقطع بذلك وَهْمَ مَنْ يعتقد أن العالِم الذى هو مدلول الكلمة غير الإله .

هذا اعتقادهم فى هذه الأقانيم ، وكلام شارح إنجيلهم فى أول هذا الفصل . وإذا صَحَّت المعانى فلا مشاحَّة فى الألفاظ ولا فيما يصطلح عليه المصطلحون . فقد وضح بما شرحوه أن أول هذا الفصل لادلالة فيه على الإلهية لعيسى عليه السلام البتة.

بقى فى الفصل شبهتان فيهما مَزَلُّ القدم : الأولى قوله : « كان إنسان أُرْسِل من الله اسمه يوحنا ، هذا جاء للشهادة ليشهد
٣٨و للنور ليؤمن الكل به ، ولم يكن هو النور بل ليشهد للنور الذى هو نور الحق الذى يضيء لكل إنسان آتٍ إلى العالَم : فى العالَم كان ، والعالَم به كُوِّن ، والعالَم لم يعرفه [(١)] » .

فنقول الموصوف فى هذه الكلمات بأنه لم يزل فى العالَم وأن العالَم كُوِّن به ، إما أن يكون هو الناسوت منفكاً عن تعلقه باللاهوت ، أو باعتبار تعلقه به ، وإما أن يكون هو اللاهوت

---

(١) إنجيل يوحنا الإصحاح الأول عدد ٦ : ١٠ ولفظه : « كان إنسان مرسل من الله اسمه يوحنا ، هذا جاء للشهادة ليشهد للنور لكى يؤمن الكل بواسطته ، لم يكن هو النور بل ليشهد النور ، كان النور الحقيقى الذى ينير كل إنسان آتيا إلى العالم ، كان فى العالم وكون العالم به ولم يعرفه العالم . (ع) .

من حيث هو لاهوت ، أو باعتبار تعلقه بالناسوت وهو ظهوره فيه ، وإما أن يكون هو الحقيقة الثالثة . والكل باطل إلا اللاهوت من حيث هو لاهوت .

وأما بطلان الناسوت فضرورى سواء قلنا إنه مُنْفَكّ عن تعلقه باللاهوت أو باعتبار تعلقه به . أمّا مع الانفكاك فظاهر

٣٨ظ وكذلك مع التعلق لأن تعلقه باللاهوت حادث لأن التعلق ماحصل له إلا بعد خلقه ، فكيف يوصف بتكوين العالَم وأنه لم يزل فيه ؟

وكذلك أيضاً الحقيقة الثالثة لأن الحقيقة الثالثة أحد جزأيها الناسوت وهو حادث ، فيلزم أن تكون معدومة قبل خَلْقه ، ويستحيل وصفها إذاً بما ذُكِر . وكذلك اللاهوت باعتبار ظهوره فى الناسوت لأن ظهوره[1] فيه إنما حادث عند خلقه للناسوت . فإذا حكمنا على اللاهوت بما ذُكِر باعتبار هذا التعلق الحادث استحال وصفه بما ذُكِر .

فلم يَبق إلا أن تكون هذه الأوصاف عائدة إلى الإله جَلّ اسمه من حيث هو إله لا باعتبار انضمامه إلى الناسوت ولاباعتبار انضمام الناسوت إليه . فحينئذ يجب صرف هذا الكلام إلى الله عز وجل . ويكون تقدير الكلام : بل ليشهد للنور الذى

٣٩و هو نور الحق الذى يضىء به الحق على كل إنسان لأن الحق

(١) فى ج : حدوثه

جَلَّ اسمه هو الذى يهدى كل أحد بنور معرفته إلى المعارف الحقيقية[١] ويَقِفُه بإضاءته على دقائق مصنوعاته التى لاتهتدى إليها العقول إلا بنور هدايته . هذا معنى واضح غنىّ عن الإطالة .

وقد أُطلق النور فى الإنجيل والمراد به الهداية وهو قوله عليه السلام : « مادُمْتُ فى العالم فأنا نور العالم[٢] » صَرَّح بذلك يوحنا فى الفصل الثانى والعشرين . وقوله أيضاً : « إنما جئتُ نور العالم[٣] » . صَرَّح أيضاً بذلك يوحنا فى الفصل الخامس والعشرين ، وهذا التصريح يؤكد ماذهبنا إليه من التأويل فى حمل النور على الهداية .

الشبهة الثانية : قوله فى آخر الفصل : « والكلمة صار جسداً وحَلَّ فينا ورأينا مَجْدَه[٤] » .

٣٩ظ لابد من حكاية وضع هذا اللفظ كيف كان[٥] فى القبطى ليُعْلَم بذلك زللهم عن مقتضى وضعه[٦] وصرفهم وضعه عن مفهومه الموافق إلى مفهوم مصادم لبديهة العقل .

وضع هذا اللفظ : « وُه بيصاجى أَفأَر أَوُ صركس[٧] » . مفهوم هذه الكلمات فى القبطى : « والكلمة صنع جسداً » ، لأَن « أَفأَر » مفهومها فى القبطى : « صَنَع » . وعلى هذا

---

(١) فى ج : الخفية (٢) إنجيل يوحنا الإصحاح ٩ عدد ٥ (ع)
(٣) إنجيل يوحنا الإصحاح ١٢ عدد ٤٦ ولفظه : أنا قد جئت نوراً إلى العالم . (ع)
(٤) إنجيل يوحنا الإصحاح الأول عدد ١٤ والأصوب حل بيننا بدلا من حل فينا وهذا التصويب يوجد فى كل من الترجمات العربية والانجليزية والفرنسية (ع) (٥) كان ، لم ترد فى ب وس (٦) وضعه ، لم ترد فى ج (٧) أفأر فى ب . وفى ج : أفانر واسركس

الوضع لم يبق إشكال البتة ، بل يكون اللفظ صريحاً بأن العالِم الذى قام من أُقنوم الكلمة الذى عَبَّر عنه بأنه إله ، بقوله : « وإله هو الكلمة صنع جسداً وحَلَّ فينا ورأينا مجده » . أى ذلك الجسد الذى صنعه الإله هو هو عيسى عليه السلام ، وهو الذى ظهر ورُئِىَ مجده .

وقد اعتذروا عن العدول عن هذا المفهوم الظاهر أن قالوا : هذه الكلمة وُضِعت بالاشتراك فى القبطى[1] بين صَنَع وصار . وهذا
٤٠و الاعتبار يطلب اعتذاراً[2] بل هو من المضحكات لأن اللفظ المشترك يتعيَّن حمله على أَحد مفهوماته بأَيسر قرينة مُشْعِرة بأَن المراد منه هذا المفهوم . فما شأْنك[3] تُحَاكِم العقل الموجب حمله على ما أَشرنا إليه . ثم إن مترجم هذه اللفظة إذا سُلِّم له كونها وُضِعت بالاشتراك يكون قد ارتكب فيها عكس القضية فى المشترك . لأَن المشترك إذا تردد بين مفهوماته عَيَّنته القرائن ، وهو فى هذه الكلمة قضى بصرف اللفظ عما هو واجب الإرادة وحمله على مايقضى صريح العقل بعدم إرادته ليحصل له بذلك أن الإله العالِم صار جسداً .

لا أَعرف أَحداً اجترأَ على الله كجرأَة هذه الطائفة فوالله[4] لايوجد خِزْىٌ أَفحش من خزى قوم يعتقدون أَن إله العالم

---

(١) فى القبطى لم ترد فى ب و س . (٢) الأصوب : وهذا الاعتبار لا يقتضى اعتذاراً (ع) (٣) فى ج : فما بالك .

(٤) فى الأصل : لاهاء الله ذا لايوجد ، وقد أصلحناها بما يقتضيه السياق . (ع) . هذا والعبارة التى تبدأ من لاهاء الله إلى ولياً مرشداً لم ترد فى ج

٤ظ قُبر . وقد شنّعوا بذكر ذلك قائلين : بل يجب أن يُصَام فى ذلك السبت وحده لأن صانع البريّة كان فيه مقبوراً . صُرِّح بذلك فى قوانينهم المُدَوَّنة عن أكابرهم ورسلهم . « وَمَنْ يُضْلِلْ فلن تَجِدَ له وليًّا مُرْشِداً[١] ».

فإن قيل : إنما حُمِل على هذا المفهوم لقرائن رَجَّحت حَمْلَه عليه .

فالجواب : إن كل مُرَجِّح كان مصادماً للمعقول رُدٌّ غيرمُعَوَّل عليه ، مع أن تسمية ماهذا شأنه مُرَجِّحاً جَهْلٌ ، والقائل به ليس له هادٍ عِلْمىٌّ يَقِفُه على نهج الحق .

ثم إن[٢] اقتصرنا على بيان هذا الأمر الواضح الذى ارتكبوا فيه التحريف إلى أن صَيَّروه شُبْهَة ، كفانا ذلك[٣] فى دفع هذه الشبهة . وإن أردنا قطع النزاع مُسَلِّمين أن هذه الكلمة وُضِعت بالاشتراك ، وقد احْتَفَّت بها قرائن رَجَّحت حملها على « صار » دون « صنع » ، فالجواب أيضاً عن الشبهة واضح . وبيانه :

٤و أن اللفظ على هذا التقدير لايَعْرِض لعاقل وَقْفة فى صرفه عن ظاهره ، وبيان ذلك أن الكلمة التى ذُكِرت فى أول الفصل صُرِّح بأنها إلّه بقوله : « وإلّه هو الكلمة » ، فكيف يُحْكَم على الإله بأنه صار جسداً ؟

(١) هذا جزء من الآية ١٧ من سورة الكهف (ع) . (٢) إن، لم ترد فى ج (٣) ذلك ، سقطت من ب ، وفى ج : بذلك .

وتصحيح هذا الكلام أن الكلمة عندهم عبارة عن الذات باعتبار صفة العلم أو النطق كما تقدم فى أول الفصل ، فحينئذ تكون دالة على الذات الموصوفة بالعلم أو النطق . وهذا الإطلاق ليس مختصاً بالإله لأن اللفظ المُشْكِل كيفما تردد يُسْتَعْمل فى كل[1] فرد من أفراده حقيقة ، فحينئذ تكون الكلمة موضوعة للذات بقيد العلم أو النطق مع قطع النظر عن كون الذات موصوفة بالجسمية أو منفكة عن هذا الوصف .

ففى أول الفصل أُطلقت الكلمة على العالِم المنفك عن الجسمية حقيقة الذى هو إله ، وفى آخر الفصل أُطْلِقت على العالِم أو الناطق الموصوف بالجسمية حقيقة الذى هو رسول أيضاً ، فيكون إذاً معنى قوله : « والكلمة صار جسداً » أى أن ذلك الإله العالم الذى كان مدلول الكلمة كان منفكاً عن الجسمية ،
٤١ظ وقد صار مدلولها الآن عالِماً موصوفاً بالجسمية وهو الرسول لأنها إذا وُضِعت للذات بقيد العلم قام منها معنى العالِم لامحالة .

هذا كله بعد التسليم[2] بأن الكلمة موضوعة للذات بقيد الصفة من حيث إنها ذات . فإن ادُّعِى أن ذلك مُخْتَصّ بذات الإله كان إطلاقها على عيسى عليه السلام بطريق المجاز لأن المشاركة فى مفهومها ثابتة ، وهى من أعظم مُصَحِّحات المجاز . ولايُرَدّ هذا التأويل بقول القائل إنه على خلاف الظاهر لأنه

---

(١) كل ، سقطت فى ب . (٢) فى الأصل : هذه كله بعد تسليم أن الكلمة ، وقد أجرينا بها تصويبات يسيرة . (ع) .

لامعنى للتأويل إلا صرف الكلام من ظاهره لدليل يأبى إبقاءه على حقيقته .

فإن قيل : إنما يكون هذا التأويل مقبولاً إذا كان الكلام متعلقاً بعضه ببعض لاسيا كلام الإله جل اسمه .

٤٢و فالجواب : أن المعقول إذا حَكَم باستحالة بقاء اللفظ على ظاهره وجب تأويله . فالتأويل إذًا صرف اللفظ عن ظاهره كما ذكر وحَمله على ماهو جائز الإرادة فحينئذ لايبقى للمتعلق بظاهره حجة لمخالفة المعقول وإمكان التأويل .

ونحن الآن نُبَيِّن عدم تباين كلمات هذا النص وحَمْلها على ماهو سائغ الإرادة على حكم ما أولناه فنقول :

قد ثَبَت أن الحق جَلَّ اسمه، هو الذى يضىء بنوره على كل إنسان آتٍ ، ويكشف له به غِطاءَ كل خَفِيَّة ، وذلك مُصَرَّح به فى هذا النص بقوله : « ليشهد للنور الذى هو نور الحق الذى يضىءُ لكل إنسان » . وقوله : « فى العالَم كان » ، هذا يصلح أن يكون وصفاً للنور ، ويصلح أن يكون وصفاً للحق جَلَّ اسمه ، لأن هداية الله تعالى وإيضاحه لكل خَفِيٍّ وكشفه

٤١ظ الغِطاء عن كلّ شبهة لم يزل ذلك ثابتاً فى العالَم .

قوله : « والعالَم به كُوِّن »[1] .هذا وصف للحق جَلَّ اسمه . وقد صَرَّح بذلك فى أول الفصل بقوله : « كُلٌّ به كان » .

(١) إنجيل يوحنا الإصحاح الأول عدد ١٠ (ع)

فليت شعرى أى عذر لمن يحمل هذا على عيسى عليه السلام مع هذا التصريح وهو قوله فى وصف الإله[1] فى أول الفصل : « وبغيره لم يكن شئ مما كان » ؟

قوله : « إلى خاصيته جاء » ، أى إلى خاصية الحق ظهر نوره الذى هو عبارة عن هدايته وإرشاده ، إذ بنوره يهتدى كل مُهْتَدٍ. والمراد بمجىء النورهھنا ظهوره ، لأن وصف المعانى بالمجىء محمول على ظهورها[2] .

قوله : « وخاصته لم تقبله » ، المراد بالخاصة مَنْ دُعِى للهداية أى وخاصته الذين دعُوا لهدايته ولم يقبلوا هدايته .

قوله : « فأما الذين قَبِلوا » ، أى فأما الذين قَبِلوا هدايته ، وهم غير الذين لم يَقْبَلوا ، يدل على ذلك إيراد الكلام بأمَّا
٤٣و التى هى للتفصيل فأعطاهم سلطاناً أن يصيروا بنى الله ، كان الأَخْصَر أن يقول : أن يصيروا بنيه ، وإنما عَدَل عن ذلك لِيُصَرِّحَ بذكر الاسم المُعَظَّم وهو الله لأجل شرف النسبة لِيَعْظُم وقع ذلك فى النفوس . ثم قال : « الذين يؤمنون باسمه الذين ليس هم من دم ولا من هواء لحم ولا مشيئة رجل لكن وُلِدوا من الله[3] » . يريد أن هذه البنوة التى حَصَل لهم بها شرف النسبة ليست من قبيل البنوَّات التى من شأنها أن تَحْصُل عن

(١) فى وصف الإله ، لم ترد فى ب و س

(٢) فى ج : ظواهرها . (٣) إنجيل يوحنا الإصحاح ١ عدد ١٣ ولفظه : الذين ولدوا ليس من دم ولا من مشيئة جسد ولا من مشيئة رجل بل من الله . (ع)

مشيئات الرجال وإلمامهم بالنساء وتكوّن اللحوم والدماء بل المراد
بذلك الإفراط فى القُرْب والرأفة بهم على حكم ما سلف .

ثم عطف على أول الفصل مُبَيِّناً أن من أحكام الكلمة التى
قام منها معنى العالِم أن تطلق على العالِم[1] سواءٌ كان منفكاً عن
الجسمية كذات البارى أو غير منفك كذات الرسول .

وقد سلكوا[2] فى تأْويل الأَقانيم مسلكاً لزمهم القول بوجود
ثلاثة آلهة فى الذهن والخارج ، متباينة ذواتها وحقائقها أونفى
٤٢ ظ ذات الإِلّه جل اسمه ، وذلك أنهم جعلوا الأَب عبارة عن الذات
بقيد الأُبوة ، والابن عبارة عن الذات بقيد البنوّة ، وروح
القدس عبارة عن الذات بقيد الانبثاق ، ثم يقولون إلّه
واحد .

فإذا ضو يقوا فى ذلك وتبيّنوا أن ذات الأَب مختصة بصفة[3]
الأُبوة غير قابلة لوصفها بالبنوة ، وكذلك القول فى
الابن وروح القدس ، وليست من الذوات المتضائفة فَتُقَدَّر
أَبًا لشخص وابناً لغيره ، قالوا إن الذات واحدة ووصفها بجميع
هذه الصفات ممكن ، لكنا إذا وصفناها بصفة قدرنا نفى مايباينها .
وهذا مكان الجهل والغفلة لأَنهم يقولون بِقِدَم هذه الذوات أزلاً
وبِقِدَم صفاتها ، فإذاً هى ملزومات الصفات[4] ، وصفاتها لازمة
٤٤ و لها ، ومتى وُجد الملزوم وُجِد اللازم ، ومتى انتفى اللازم انتفى

(١) أن تطلق على العالم ، لم ترد فى ب .
(٢) من أول : وقد سلكوا إلى المعضلة الثانية لم ترد فى ج .
(٣) فى ب : مختصة بذات
(٤) الصفات لم ترد فى س

الملزوم . فإذا قُدِّر نفى الصفة اللازمة للذات قُدِّر نفى الذات ، وإلى هذا المعنى أشار الكتاب العزيز بقوله[1] : « لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ[2] »

المعضلة الثانية : ذكرها يوحنا فى الفصل الخامس والعشرين « إبراهيم أبوكم اشتهى أن يرى يومى ، فرأى وفرح ، فقال له اليهود : لم يأت لك بعد خمسون سنة أفرأيت إبراهيم[3] ؟ فقال لهم يسوع : الحق الحق أقول لكم إنى قبل أن يكون إبراهيم[4] » . هذا آخر كلامه .

فنقول : إذاً هذا الكلام ناطق بالمجاز لأن إبراهيم عليه السلام لم يَرَ يوم ولادته ، ولا يوم إرساله ، ولا يوم حصول الحقيقة الثالثة له كما يَزْعُمون ، لأن هذه كلها حدثت بعد إبراهيم ، بل المراد من ذلك أن الأنبياء يُحبُّون دوام طاعة الله ،
٤٤ظ ودوام إظهار شرائعه المتكفلة بمصالح العباد ، فلما أُعلم إبراهيم عليه السلام برسالة عيسى وهدايته للعالَم ، وما يظهر على يده من مصالح العباد على ما اقتضته شريعتُه سُرَّ بذلك ، فالرؤية ههنا محمولة على البصيرة التى هى العلم لا على البَصَر .

وقد صَرَّح بولص فى رسالته التى سَيَّرها إلى قورنتية بأبلغ من ذلك .وهذا يدل على أنه أراد عين[5] ما أردناه ، فقال :

(١) بقوله ، لم ترد فى ب (٢) سورة المائدة آية ٧٣ (ع) .

(٣) فى الأصل : وقد رأيت إبراهيم وصوابها أن تكون جملة استفهامية كما فى نص الترجمة العربية . (ع) .

(٤) إنجيل يوحنا الإصحاح ٨ عدد ٥٨ ولفظه قال لهم يسوع الحق الحق أقول لكم قبل أن يكون إبراهيم أنا كائن : (ع) (٥) عين ، لم ترد فى س

«ولكنا ننطق بحكمة الله الخفية بالسِّرالذى لم يزل مستتراً عن العوالم[1] ، وكان الله تقدم فقررها قبل العالمين[2] » يريد أَن هذه الأَحكام مُقَرَّرَة فى علم الله قديما[3] ، فليست إذاً تقوُّلاً ولا افتراءً وهذاءين ما أَوَّلناه .

وقد صَرَّح فى قصص الرسل فى الفصل الثالث بمثل ذلك عظيم تلامذته بطرس بن يُونا المعروف بشمعون الصفا قائلاً :

٤٥و «يابنى إسرائيل اسمعوا هذا الكلام إن يسوع الناصرى رجل ظهر عندكم من الله بالقوى والآيات التى فعلها الله على يديه بينكم ، كما تعلمون أَنتم ، فهذا الذى كان مقررًا لهذا من سابق علم الله ومشيئته[4] » .

صَرَّح هذان العظيمان عندهم بعين ما أولناه ، وزاد ابن يُونا زيادة فصَرَّح بأَنه رجل ، وصَرَّح بأَن القوى والآيات التى ظهرت على يديه ليست واقعة بفعله ، بل صَرَّح بأَن فاعلها إنما هو الله بقوله : « رجل ظهر عندكم من الله بالقوى والآيات التى فعلها الله على يديه » . وهذا التلميذ المُصَرِّح بمجموع ماذُكِر لايَسَع أَحداً منهم أَن يخطر بباله مخالفته . وصريح الإنجيل ناطق عموماً وخصوصاً بوجوب متابعته والوقوف عند أَقواله .

---

(١) رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس الإصحاح ٢ عدد ٧ : ٨ (ع)

(٢) عن العوالم لم يرد فى ج وس . (٣) قديماً لم ترد فى ب و س

(٤) أعمال الرسل الإصحاح ٢ عدد ٢٢ : ٢٣ (ع)

أما عموماً فقوله لتلامذته : « الحق أقول لكم إن كل ماربطتموه على الأرض يكون مربوطاً فى السموات وما حللتموه
٤٥ظ على الأرض يكون محلولاً فى السموات [١] » . وأما خصوصاً فقوله مخاطباً له : « أنت الصخرة وعلى هذه الصخرة أبنى بيعتى [٢] » ثم قال له : « وما ربطته على الأرض يكون مربوطاً فى السموات وماحللته على الأرض يكون محلولاً فى السموات [٣] »

صَرَّح بمجموع ذلك كله أعنى الخصوص والعموم مَتَّى فى إنجيله . وقوله أيضاً : « ارعَ خرافى ارعَ كباشى ارعَ نعاجى [٤] » يريد بذلك طوائف أمته . صَرَّح بهذه الكلمات يوحنا فى آخر إنجيله .

ويدل على صحة هذا التأويل أيضاً قوله : « إنى قبل إبراهيم [٥] » القَبْلِيَّة ههنا مُحَال أن تكون مضافة إلى ناسوته لاباعتبار إنفكاكه عن اللاهوت ولاباعتبار تعلقه به . ومُحَال أن تكون أيضاً
٤٦و مضافة للحقيقة الثالثة ، لما تَبَيَّن أن هذه كلها حوادث لم تكن موجودة عند وجود إبراهيم عليه السلام .بل المراد بالقَبْلِيَّة علمه

(١) لم نعثر على هذا النص فى الموضع الذى أشار إليه الأب شدياق وهو إنجيل يوحنا الإصحاح ٢٠ عدد ٢٣ ولكنه فى إنجيل متى مع اختلاف فى العبارة (ع) (٢) إنجيل متى الأصحاح ١٦ عدد ١٨ ولفظه : وأنا أقول لك أيضاً أنت بطرس وعلى هذه الصخرة أبنى كنيستى وأبواب الجحيم لن تقوى عليها (ع) (٣) الموضع السابق عدد ١٩ (ع) . (٤) إنجيل يوحنا ، الإصحاح ٢١ عدد ١٥ : ١٧ وينتهى الأول فيها بعبارة ارع خرافى والتانى والثالث ارع غنمى (ع) (٥) إنجيل يوحنا الإصحاح ٨ عدد ٥٨ ولفظه : قال لهم يسوع الحق الحق أقول لكم قبل أن يكون إبراهيم أنا كائن . (ع)

بتقدير الإرسال ، وما يترتب عليه من الإرشاد ، هذا هو المعنى الذى حمله على السرور .

فإن قيل : فأى خصوصية له فى ذلك ؟ إذ هذا المجمل مشترك بينه وبين سائر الأنبياء ، بل وبين كل موجود .

فالجواب : أنه لم يذكر ذلك فى مَعْرِض الخصوصية وإنما ذكره قاطعا به استبعاد اليهود لسرور إبراهيم وفرحه بيومه ، وتصحيحاً لصدقه فيما أخبر [به] لأن الأنبياء إذا صدر عنهم مثل ذلك إنما يصدر فى مَعْرِض التكذيب لأقوالهم ، وأن مايَدَّعونه من الرسالة [1] ليس ثابتاً فى نفس الأمر ، فيكون ذلك رداً على المُكَذِّب وإعلاماً له بأن هذه الدعوى ثابتة فى نفس الأمر مقررة فى علم الله قديماً .

ويدل على صحة هذا التأويل أن عيسى عليه السلام إنما ورد منه ذلك حين أعظمَ عليه اليهود قوله ، قائلين : « لم يأتِ لك بعد خمسون سنة » . فذكر حينئذ الجهة المصححة لسرور إبراهيم . فتحصل لهم بذلك استمالة مكذبيهم إلى
٤٦ظ صدقهم فيما يَدَّعونه من النبوة والرسالة ، وتقوية ظنون مصدقيهم الذين لم يصلوا إلى درجة العلم . وقد ورد مثل ذلك فى ألفاظ سيد المرسلين حيث قال : « كنتُ نبياً وآدم بين الماء والطين [2] » .

---

(١) من الرسالة : سقط فى س (٢) ورد هذا الحديث بعبارة مختلفة وهى : « قد كنت نبياً وآدم بين الروح والجسد » فى الجامع الصغير للسيوطى كما أخرجه الطبرانى فى الكبير عن ابن عباس وابن سعد عن أبى الجدعاء وأبو نعيم فى الحلية. (ع)

ويجوز أن يكون عيسى عليه السلام ذكر ذلك فى مَعْرِض الخصوصية ، وهو إعلام إبراهيم بمجموع رسالته ومايترتب عليها من الهداية وإظهار ماظهر على يده من المعجزات المختصة به دون من عداه من الأنبياء السالفة قبله . هذا معنى حَسَن الإرادة فكيف تُثْبَت إلَهية إنسان بدليل هذا شأنه ؟ .

الشبهة الثالثة : نَصَّ عليها ابن زَبَدى فى الفصل الأول من فصول الفار قليط[1] : « قال له فيلبس : ياسَيِّد أرنا
٤١و الأَب وَحَسْبُنَا . فقال له يسوع أنا معكم كلّ هذا الزمن ولم تعرفنى يافيليب ؟ من رآنى فقد رأى الأب ، فكيف تقول أنْتَ أرِنا الأبَ ؟ أما تؤمن أنى فى الأب والأب هو فى ؟ وهذا الكلام الذى أتكلم به ، ليس هو من عندى بل أبى الذى هو حالّ فىّ ، هو يفعل هذه الأفعال . آمنوا بى إنى أنا فى الأب والأب هو فىّ وإلا فآمنوا من أجل الأعمال . الحق الحق أقول لكم : إن من يؤمن بى ويعمل الأعمال التى أعمل وأفضل منها يصنع لأنى ماضٍ إلى الأب[2] » . هذا آخر كلامه .

فأقول : هذا النص كالنص الذى أنكر اليهود إطلاقه واعتذر عنه ضارباً لهم المثل ، وقد مضى القول فيه مُبَيَّناً ،
٤٧ظ وزاده ههنا بياناً ، وضع فيه ماعادته أن يضعه[3] وهو أنه

(١) الفار قليط أى المعزى بضم الميم وفتح العين المهملة وكسر الزاى المشددة وتطلق على الروح القدس (ع)

(٢) إنجيل يوحنا الإصحاح ١٤ عدد ٨ : ١٢ (ع)

(٣) فى الأصل : أن يصنعه والأصوب أن يضعه (ع)

صلوات الله عليه لم يأت قط بلُبْسَة[1] إلا واتبعها كاشفاً يُظْهِر خفاءها . وبيان ذلك أنه حين سُئِل أن يُريهم الإله ، وكان ذلك مما لا يمكن إسعافهم به ، عَدَل عن مَسْئولهم قائلاً : «من رآني فقد رأى الأب» . يريد أن الإله لما كانت رؤيته غير ممكنة للعباد أقام الأنبياء فى تبليغهم أحكامه مقام نفسه . وهذا شأن الملوك المحتجبين ، فبأمره يأمرون وبنهيه ينهون وبأحكامه يحكمون .

ثم صَرَّح بعدم إرادة ظاهر[2] هذا اللفظ فقال : « وهذا الكلام الذى أتكلم ليس هو من عندى » . ثم بالغ فى البيان فقال : « بل أبى الذى هو حال فىّ يفعل هذه الأفعال » . يريد أن أقواله ليست للإله بقيد كونها مفردة بل وأفعاله أى
٤٨و وكل كلام صدر منى متضمناً حكماً فهو من الله لأنى عنه أُخبِر ، وكل ماترونه من الأفعال الباهرة للعقول الناطقة بخوارق الأنبياء فذلك فعله لأنه واقع بقدرته .

وقد سلف منا تصريح بولص الرسول بما يَعْضُد هذا التأويل وذكرنا لفظه : « وهو الله الواحد هو . والوسيط بين الله والناس واحد هو[3] الإنسان يسوع المسيح[4] » .

---

(١) اللبسة بضم اللام أى الشبهة وفى الصحاح : وفى الحديث : فى الأمر لبسة أى شبهة ليس بواضح وفى أساس البلاغة : فى أمره لبس ولبسة إذا لم يكن واضحاً (ع) .

(٢) ظاهر ، لم ترد فى ج

(٣) واحد هو ، لم ترد فى ب ، وس .

(٤) رسالة بولص الأولى إلى تيموثاوس الإصحاح الثانى عدد ٥ ولفظه : « لأنه يوجد إله واحد ووسيط واحد بين الله والناس الإنسان يسوع المسيح . (ع) .

ثم أتى بعد ذلك بما لا يُتَصَور معه إرادة ظاهر هذا اللفظ الدال على أنَّه هو الإله ، فقال مُصَرِّحاً بعدم إرادة ظاهره ، ومُرَغِّباً لهم فى تعاطى الأَسباب التى وصل بها إلى مثل ذلك : « الحق الحق أَقول لكم إن من يؤْمن بى يعمل الأَعمال التى أَعمل ، وأَفضل منها يصنع[(١)] » صَرَّح بجهة المجاز ، إذ لا
٤٨ ظ يُتَصَور لأَحد من البشر أن يكون أَفعاله أَفضل من أَفعال الإله بوجه .

ثم أكد البيان بقوله : « لأَنى ماضٍ إلى الأَب[(٢)] » ولو كان الأَب حقيقة لما قال : لأَنى ماضٍ إلى الأَب ، إذ لا يُتَصَور لأَحد أن يقول : أَنا ماض إلى زيد ، ويكون هو عَيْن زيد .

وقوله : « أَمَا تؤْمن أَنى فى الأَب والأَب هو فى[(٣)] ؟ » يريد بذلك عدم التباين فى الأَحكام والإرادات ، على حَد ما أَسلفناه فى إطلاقه الحلول . ويدل على ذلك أَنه أَتْبعه بقوله : « وهذا الكلام الذى أَتكلم به ليس هو من عندى[(٤)] » فليتأَمل المتأَمل هذا النص كم اشتمل على تصريح وتضمن من قرينة تدل على أَنه غير الإله ، فكيف يُجْعل نفس الإله ؟ بل لو كان هذا النص كُلُّه لُبْسَة لما جاز معاندة المعقول واعتقاد ذلك ، فكيف والحالة هذه ؟ « الْحَمْد لله الذى هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كنا لِنَهْتَدِىَ لَوْلاَ أَنْ هَدَانَا الله[(٥)] » .

---

(١) إنجيل يوحنا الإصحاح ١٤ عدد ١٢ (ع) (٢) المصدر السابق (ع) (٣) المصدر السابق عدد ١٠ (ع) (٤) المصدر السابق (ع) (٥) سورة الأعراف آية ٤٣ (ع) .

٤٩ و ويَحْتَمِل هذا النص وجهاً آخر يَعْضُده ما ورد مُصَرَّحاً به فى إنجيل مَتّىً وهو قوله : « وليس أَحدٌ يعرف الابن إلا الأَب ، ولا أَحد يعرف الأَب إلا الابن[1] » . صَرَّح بأَن أَحداً لايعرفه إلا الإله ، فحينئذ يكون مُنْكِرا على السائل الطالب رؤْية الإله بقوله : « لى معكم كل هذا الزمن ولم تعرفنى وأَنا إنسان » . مع أَن معرفة الإنسان ممكنة ، فكيف تتصور أَن تعرف الإله الذى لا يُتَصَور معرفته بحاسة البصر ولا يُتَبَيَّن كنه حقيقته بالأَجناس والفصول ؟ ثم عَدَل عن ذلك مُبيِّناً أَن الإله إنما تُطْلَب معرفته ليكون المُكَلَّف واثقاً بأَن هذه الأَحكام صادرة منه فقال : « من رآنى فقد رأَى الأَب[2] » أَى أَنا عنه أُخْبِر ، ثم أَوضح ذلك بقوله : « وهذا الكلام الذى أَتكلم به ليس هو من عندى[3] » ثم لم يقتصر على نسبة الكلام إلى الله عز وجل فقال : « بل أَبى الذى هو حالّ فىّ يفعل هذه الأَفعال[4] »

٤٩ ظ ثم ساق بقية الكلام[5] على حَدّ ما أَوَّل .

* * *

بقيت لهم شبهة لفظية وقعت لبعضهم ظناً منهم[6] أَن الكلمة حيثما أُطْلقت يجب أَن يكون المراد منها عَيْن ما اصطلحوا

---

(١) إنجيل متى الإصحاح ١١ عدد ٢٧ (ع) (٢) إنجيل يوحنا الإصحاح ١٤ عدد ٩ (ع) (٣) المصدر السابق عدد ١٠ (ع) (٤) المصدر السابق عدد ١١ (ع)

(٥) فى الأصل : ثم ساق نفسه فى الكلام ، وهى القراءة التى اعتمدها الأب شدياق عن نسخة ب وقد أضاف فى الحاشية أنها وردت فى ج بقية فى الكلام وفى س : بالكلام وآثرنا أن يكون التصويب : ثم ساق بقية الكلام . (ع) (٦) فى الأصل منه وجعلناها فى صيغة الجمع حتى تتفق مع كلمة لبعضهم (ع)

عليه فى أقانيمهم لتصحيح ما يتعذر عليهم إرادة ظاهره المتعدِّد الذات .

وهذا وهْم عظيم وعماية خيِّلت لهم[١] إن هذا الاصطلاح الذى حملهم ما أشرنا إليه من الضرورة على ما قالوا به يجب أن يكون مرادا لأهل كل شريعة ، فلذلك استُدِل على إلهية عيسى عليه السلام بما ورد فى الكتاب العزيز وهو قوله جَل من قائل : « يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لاَتَغْلُوا فِى دِينِكُمْ وَلاَ تَقُولُوا عَلَى اللهِ إِلاَّ الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى بنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلاَثَةٌ انْتَهُوا خَيْراً لَكُمْ إِنَّمَا اللهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَن يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِى السَّمٰوَاتِ وَمَا فِى الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللهِ وَكِيلاً[٢] »

٥٥و فأحببتُ أن أكشف غِطاء هذه الشبهة ليكون الناظر فى هذا النص آمناً من الشبهات المُضلَّة فأقول : المولود إنما يتكون مُسَبَّباً عن[٣] سببين أحدهما فى الأُنثيين[٤] وهو أحد نوعى القوة المُولِّدة وهى القوة التى يصير الدم فيها بحال يكون بها مستعدًّا لقبول قوة الحياة من واهب الصور. والثانى القوة الموجودة فى المَنِىّ إذا انتقل إلى الرحم ، وانضمت إليه سائر

(١) فى الأصل : « خيلت له » وقد جعلناها أيضاً فى صيغة الجمع (ع) .

(٢) فى الأصل تنتهى الآية حتى : « إنما الله إله واحد » وآثرنا إثبات تمامها . وهى الآية ١٧١ من سورة النساء . (ع) .

(٣) ابتداء من عن سببين إلى عبارة : « وإذا وضح هذان الأصلان » لم يرد فى ج .

(٤) الأنثيان الخصيتان عن المصباح المنير (ع) .

الشرائط بأن يكون ماءً دافقاً صحيحاً قويًّا لافساد فيه ولاضعف ، ويكون الرحم صحيحاً لاعِلَّة به ، ولم يحصل للمرأة عُقَيْب الجِماع حركة مزعجة عنيفة يحصل بها زلق المنى من الرحم ، فحينئذ يستعد لقبول القوة المُصَوِّرة من واهب الصور ، فإذا صار عنها تشكيلات الأعضاء كان ذلك كَوْناً للصورة العضوية
٥٠ . وفساداً للصورة المنوية . فيستعد حينئذ لقبوله الروح من واهبها .

هذا هو السبب العادى فى تكوين كلّ مولود . وإذا ثبت ذلك فنقول : إن كل شىءٍ له سبب قريب وسبب بعيد ، فالأكثر إضافته إلى سببه القريب ، فيُقَال عند رؤية الرياض الخُضْر : انظر إلى صُنْع المطر ، والله هو الصانع الحقيقى . ولو رؤى نبات نَضِر على صَلْد والشمس فى الأسد [1] لقيل : انظر إلى صُنْع الإله ، فيُصَرَّحُ بالسبب الحقيقى لفوات السبب العادى .

وإذا وضَحَ هذان الأصلان فنقول : السبب القريب فى حق عيسى عليه السلام لَمَّا دلَّ الدليل على عدم وقوعه أُضِيف تكوينه إلى السبب البعيد وهو [2] الكلمة ، لأن كل أحد مخلوق بكلمة الله القائل بها لكل مخلوق « كُنْ » فإذا هو كائن ،
٥١و فلهذا السبب [3] صَرَّح فى حقه بذلك إشارة إلى انتفاء السبب

---

(١) والصلد : الصلب الأملس . والشمس فى الأسد أى فى برج الأسد عند اشتداد هجير الصيف . (ع) .

(٢) السبب البعيد وهو ، لم يرد فى ج .

(٣) بدلا من عبارة فلهذا السبب ، فى ج : إنما .

القريب العادى ، وأنه إنما كُوِّن بالكلمة التى هى «كُنْ» من غير مَنِىٍّ يمكن إضافة التكوين إليه على ماشُرِح .

ثم أوضح ذلك بقوله : « أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ » . يريد أن الولد إنما يتكوَّن من إلقاءِ المَنِىِّ إلى أُمه ، وهذا المولود لم يُخْلَقَ إلابإلقاءِ الكلمة إلىأُمه التى هى عبارة عن الأَمر بالتكوين ، فإذًا الإلقاءُ مجازى .

وقد ورد مثل ذلك فىحق آدم لما اشتركا فى عدم التكوين عن الأَسباب العاديَّة حيث قال جَلَّ من قائل : «مَامَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ[1] » . والله عزوجل لايَدَ له ، وإنما المراد : خلقتُه بقدرتى ، إشارةً إلى أنه لم يُكَوَّن من مَنِىٍّ وإنما كُوِّن بقدرته ، يشير بذلك إلى فوات السبب العادى .
وإذا فات السبب العادى أُضِيف إلى السبب البعيد المُشَبَّه بالحقيقى وهو كلمة الله عز وجل .

وقد أُوتى بالمماثلة صريحًا فقال : « إن مَثَلَ عِيسَى [عِنْدَ
٥١ظ اللهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ[2] »
وكذلك أَيضاً قوله : « وَرُوحٌ مِنْهُ[3] » أَى وهو روح تكوينه صادر عنه منفكاً عن الأَسباب العادية التى يُضاف إليها السبب عادة ، فالصلة فى مكان الصفة للروح] .

* * *

(١) سورة ص آية ٧٥ (ع) (٢) سورة آل عمران آية ٥٩ (ع)
(٣) من الأية ١٧١ من سورة النساء (ع)

فإن قيل : تمام هذه الحجة فرع لكون الكلمة سبباً ، وسَبَبِيَّتُها فَرْعٌ لردِّها لقاعدة الشرط ، ومايترتب عليه من الجواب ، وذلك ممتنع لِمَا يلزم من عدم المُغَايَرة بين المُسَبَّب وسببه .

قال الفارسي[1] : لوجاز أن يكون مثلُ ذلك جواباً لكان قوله تعالى : « كن فيكون » مُنْزلاً مَنْزِلة قول القائل : « اذهب فتذهب » ، وممتنع ذلك ، إذ يصير تقدير الكلام بالرد إلى قاعدة [ال]شرط : « إن تَكُنْ تَكُنْ » و « إن تَذْهَبْ تَذْهَبْ » . فيكون حينئذ السَبَب عين المُسَبَّب ، ولذلك
أَجمع القراءُ على الرفع[2] فيما وقع الاحتجاج به من الآية ٥٢ و
السالفة[3] ولم يتابع[4] الكسائي[5] ابنَ عامر[6] إلا فيما أمكن

(١) هو أبو علي الفارسي النحوي ، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار بن سليمان المتوفى سنة ٣٧٧ هـ صحب عضد الدولة البويهي وعلت منزلته عنده حتى قال عضد الدولة أنا غلام أبي علي الفارسي النحوي وصنف له كتاب الإيضاح والتكملة في النحو ، ترجم له ابن خلكان (ج ١ ص ١٣١ : ١٣٢ ،) وأورد له القفطي في إنباه الرواة (ج ١ ص ٢٧٤) ثبتاً بمؤلفاته . وترجم له كثيرون منهم الزبيدي في طبقات النحاة والبغدادي في تاريخ بغداد (ج٧ ص ٢٧٥ ، ٢٧٦) وياقوت في معجم الأدباء (ج٧ ص ٢٣٢ : ٢٦١) والسيوطي في بغية الوعاة ص ٢١٦ : ٢١٧ . (ع) .

(٢) أي رفع النون في : فيكون (ع)

(٣) العبارة : « فيما وقع الاحتجاج به من الآية السالفة » لم ترد في ب .

(٤) في ج : يبلغ .

(٥) هو أبو الحسن علي بن حمزة بن عبد الله بن عثمان المعروف بالكسائي أحد القراء السبعة كان إماماً في النحو واللغة والقراءات ، وكان مؤدب الأمين ابن الرشيد ، توفي سنة ١٨٩ هـ بالري وكان قد خرج إليها في صحبة هارون الرشيد . قال السمعاني . مات محمد بن الحسن الشيباني والكسائي في يوم واحد بالري وقيل إن الرشيد كان يقول دفنت الفقه والعربية بالري . انظر ابن خلكان (ج ١ ص ٣٣٠ : ٣٣١) وترجم =

أَن يكون انتصابه لامن[١] جهة الجواب ، بل من جهة العطف؛ وتلك المتابعة محصورة فى آيتين : الأُولى قوله جَلَّ من قائل : « إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ[٢] » والثانية قوله تعالى : « إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ[٣] » وإذا كان الجواب مُمْتَنِعًا فيما قُرِىء منصوباً ومرفوعاً سقط الاحتجاج بالآية وامتنع كون الكلمة سبباً .

فأَقول والله المُوَفِّق : إن هذه المباحثة غريبة . وأَهل العربية يُجْرون الأَجوبة تارة على الأَلفاظ باعتبار معانيها ، وتارة على
٥٢ ظ صُوَرِ الأَلفاظ المجرَّدة عن معانيها ، مثال ذلك قوله تعالى : « أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَيَنْظُرُوا[٤] ». وقع الجواب مُرَتَّباً على صورة لفظ الاستفهام مُجَرَّدا عن معناه . ومعنى الكلام أَنهم ساروا فنظروا ، وذلك خَبَرٌ مَحْضٌ ليس من الاستفهام فى شيءٍ . فإِن ظُنَّ الفاءَ عاطفة لصلاحيتها مع حذف النون للعطف والجواب فكيف تُجْعَل متمحِّضة للجواب مع هذا

= له القفطى ترجمة مطولة فى إنباه الرواة (جـ ٢ ص ٢٥٦ : ٢٧٤) وممن ترجم له الخطيب فى تاريخ بغداد (جـ ١١ ص ٤٠٣ : ٤١٥) والسيوطى فى بغية الوعاة (ص ٣٣٦ : ٣٣٧) وياقوت فى معجم الأدباء (جـ ١٣ ص ١٦٧ : ٢٠٣ . (ع)

(١) هوأبو عمران عبد الله بن عامر بن يزيد اليحصبى توفى سنة ١١٨ هـ . قال فيـه أبو على الأهوازى كان إماماً عالمـاً ثقة فيما أتاه حافظاً لما رواه متقناً لما وعاه عارفاً فهماً فيما جاء به صادقاً فيما نقله . ويقول ابن الجزرى إنه كان إمام أهل الشام فى القراءة وانتهت إليـه مشيخة الإقراء بها وإن أهل الشام قاطبة لا يزالون على قراءة ابن عامر انظر ترجمته فى غاية النهاية فى طبقات القراء تحقيق برجستراسر — القاهرة سنة ١٩٣٢ م (جـ ١ ص ٤٢٣ : ٤٢٥ ، رقم ١٧٩٠) (ع) . (١) فى ج : إلاً من (٢) سورة يس آية ٨٢ (ع)
(٣) سورة النحل آية ٤٠ (ع) (٤) سورة يوسف آية ١٠٩ (ع)

الاحتمال ؟ دفع ذلك بما لا لبْسَة فى كونه جواباً وهو قوله جَلَّ من قائل : « أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ[1] ».

وإذا وَضَح ذلك رُدَّت مسأَلتنا إلى هذه القاعدة ، وكان الجواب جارياً على صيغة الأَمر فقط من غير تَعَرُّض لمعناه .

قال سيبويه : شُبِّه ترتب المأْمور على صيغة لفظ الأَمر فى العُرْف بترتب المقدور على تأْثير القدرة فيه ، إذ أَهل العُرْف يقضون على أَن من أَمر شخصاً بالقيام فأَوجده عند أَمره أَن قيامه مُسَبَّب عن صيغة الأَمر وأَن لفظ الأَمر سبب[2] لقيامه ، وهو فى الحقيقة مُسَبَّب عن[3] الإرادة التى دَلَّت صيغة الأَمر عليها ، يدل على ذلك أَن السَّيِّد إذا أَمر عبَده بأَن

٥٣ و يفعل فعلاً ، وعلِم العبد أَن السَّيِّد لا يريد منه فِعْلَ ما أَمره به ، فإذا فعله العبد عُدَّ مخالفاً للسيِّد ملوماً من جهته ، فإذا للمأْمور سببان أَحدهما : حقيقى وهو الإرادة وهو السبب البعيد ، والثانى : صيغة[4] الأَمر فى العرف الدالة على الإرادة فتعود حينئذٍ القاعدة نفسها فى إحالة الحكم على السبب القريب[5] .

فقد ثَبَت حينئذٍ بما ذكرناه أَن أَهل العُرْف يعُدُّون الكلمة المأْمور بها ويحيلون الحكم عليها ويجعلون ما يقع بعدها مُسَبَّباً عنها وإن كان له أَسباب حقيقية أَبعد منها ، وذلك عين[6] ما بيَّنَّاه أَولاً . وإنما تعلق مُورِد هذا الإشكال بصناعة

---

(١) سورة الحج آية ٤٦ (ع) . (٢) فى ج : سبيل (٣) فى ب : على

(٤) صيغة ، لم ترد فى ب (٥) القريب لم ترد فى ب (٦) فى ب و س : غير .

عربية . وقد أمكن رَدُّ ذلك إلى قواعدها ، فحينئذٍ يسقط الإشكال يقيناً ، ويسقط خيال مَنْ ظَنَّ أن قراءة ابن عامر
٥٣ ظ فيما تتمَحَّض الفاءُ فيه جواباً عَسِرة الرد إلى الأُصول العربية وقواعدها ، كقوله عز وجل سبحانه : « وَإِذَا قَضَىَ أَمْرَاً فَإِنَّمَا يَقُول لَهُ كُن فَيَكُونَ[1] » ونظائر ذلك مما انفرد بقراءته منصوباً ، بل القراء محْجُوجُون من جهته بقوله تعالى : « أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ[2] » ولا وجه لإجماعهم على النصب وجعل الفاء جواباً إلا إحالة على وجود صيغة الاستفهام فقط من غير نظر إلى معناها كما تقدم .

وبهذا التقدير والإلزام لايتجه على ابن عامر إشكال البتة.

* * *

فليتأمل الناظر حُسْن هذا الإعراب والإغراب مُعَظِّماً هذه الشريعة المحمدية المُؤَيَّدة بأفصح الأنبياء لهجة وأصدقهم[3] حُجَّة إذا نطقت جاءت بكل غريبة ، وإن سكتت جاءت بكل غريب ، وليعجب من طائفة تتمسك بمثل هذا النص الواضح فهمه وتأويله .

---

(١) سورة البقرة آية ١١٧ (ع)

(٢) سورة الحج آية ٤٦ (ع) .

(٣) فى ج : أبلغهم .

هذا آخر ما أردناه ووعدنا به فى بيان عدم دلالة النصوص على إلهيته وعدم حملها على ما يَرُدُّه صريح العقل والجمع بين ما يعتقدون مباينته قاصدين بذلك وجه الله ، جعلنا الله ممن اهتدى بنور هدايته ، وعُصِم عن الخطإ فى القول والعمل بتوفيقه وعنايته ، وصلواته على خير خَلْقه محمد وآله وصحابته م

نجز الكتاب بكامله

المؤلفات

التى رجع اليها الأب روبير شدياق

وقد أشار إلى أنه لم يذكر فى هذا الثبت الموجز سوى ما أفاد منه مباشرة فى كتابة شروحه وتعليقاته

ا — مؤلفات غربية

1. Aristote — De generatio e animalum.
2. Bardy — Paul de Samosate, Paris 1929.
3. Basset R. — Le Syntaxaire arabo-jacabite

نُشِرَ فى مجموعة كتابات الآباء الشرقيين التى تعرف باسم :
Patrologie Orientale.

ويختصر اسمها بالحرفين .P.O المجلد ١ و ٣ و ١٦ و ١٧

4. Cayre — Précis de Patrologie, Paris.
5. Cyrille d'Alexandrie-Epistolae 1*a* et 2*a* a Susseccum, P.G.

نشرت فى مجموعة كتابات الآباء الإغريق التى يختصر اسمها بالحرفين .P.G هذا وقد توفى كيرلس السكندرى حوالى سنة ٢٣٣ م .

6. Damascène (St Jean). — De haeresibus liber.

نشر فى مجموعة كتابات الآباء الإغريق .P.G فى المجلد ٩٤

7. Denzinger — Enchiridion symbolorum et definitionum — Friburgi Brisgoviiae, Herder 1908.
8. Erpenius — Novum D.N.J.Ç. Testamentum arabice edente Th. Erpenius, Leiden, Typogr. erpeniana, 1616.

وهى الترجمة العربية للعهد الجديد التى حققها إربينيوس ونشرها فى ليدن فى سنة ١٦١٦ م .

9. Faivre — art. Alexandrie, in Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclesiastique.

وهى مادة « الاسكندرية » التى كتبها فيفر فى معجم التاريخ الكنسى وجغرافيته ويختصر اسمه بالأحرف : D.H.G.E.

10. Fritsch E. — Islam und Christentum in Mittelalter-Breslau 193û.

وهو : الإسلام والمسيحية فى العصر الوسيط .

11. Galien — De symptomaticon differentiae, commentaire de Leonharto Fuchsio, Tubingensis.

— Fetus quando auimetur, Paris.
— De fetus formatione, Paris 1556.
— De semine, Paris.
— De Çausis morborum, Paris 1554.

هذه مؤلفات جالينوس الطبية مترجمة من الإغريقية إلى اللاتينية .

12. Goldziher, Ignaz — Le Dogme et la Loi de l'Islam, trad. Arin Paris, 1920.

(وقد ترجم إلى العربية بعنوان : العقيدة والشريعة فى الإسلام — القاهرة سنة ١٩٤٦ م) .

13. — Streitschrift des Ghazali gegen die Batimyya Sekte, Leiden, Trill, 1916.

وهى نشرة جزئية لكتاب فضائح الباطنية للغزالى حققها جولد تسيهر ونشرها فى ليدن سنة ١٩١٦ م) .

14. ——— Uber Muhammedanische Polemik gegen Ahl el-Kitab (Z.D.M.G.), 1878.

مقال لجولد تسيهر عن مجادلة المسلمين لأهل الكتاب نشره فى مجلة المستشرقين الألمانية فى سنة ١٨٧٨ م

15. Graf, G. — Die arabischen Schriften des The odorus abu-Qurra, Bishof von Harran, Paderborn 1910.

وهو كتاب جراف عن المؤلفات العربية لتيودور أبى قرة أسقف حران .

16. ——— Die koptische Gelehrte familie der Aulad al-Assal und ihr Schriftum (Orientalia 1932).

وهو عدة مقالات نشرها جراف عن أولاد العسال ومؤلفاتهم نشرها في مجلة المشرقيات سنة ١٩٣٢ م .

المجلد الأول : الفصلة ١ و ٢ و ٣

17. — Bibliothèque Arabe du Musée et du Patriarcat Copt du airo.

وهو فهرست لجراف عن المؤلفات العربية في المتحف القبطي والبطريركية القبطية في القاهرة .

(دراسات ونصوص المجلد ٦٣ روما سنة ١٩٣٤ م) .

18. ——— Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Qirche im XIIe.

19. ——— Die Philosophie und Gotteslehre des Jahya ibn 'Adi und spaterer Auctoren, Munster 1910.

20. ———Zum Schriftum des Abul-Barakat und des Abul-Khair (Orines Christianus III 1933'.

وهو مقال نشره جراف في مجلة الشرق المسيحي عن مؤلفات أبي البركات بن كبر وأبي الخير .

21. Guidi, Ign. — La Traduzione degli Evanglii in arabo et in etiopico (Roma, Academia dei Lin cei 1888).

وهو تراجم الأناجيل بالعربية والحبشية .

22. Horner — The Coptic Version of the New Testamnt in the Northern dialect, Oxford t. II 1898.

وهو الترجمة القبطية للعهد الجديد باللهجة البحيرية .

23. ——— in the Southern dialect Oxford t. III 1898.

وهو الترجمة القبطية للعهد الجديد باللهجة الصعيدية .

24. Jugie M. — Tdeologia dogmatica Çhristianorum orientalium, 5 vol. Paris, Letouzey, 1932-1935.

وهو العقائد اللاهوتية لمسيحي الشرق فى خمسة مجلدات .

25. ——— art. Eutychès in Dictionnaire de Théologie Catholique.

وهى مادة أوتيخوس أو سعيد بن البطريق فى معجم اللاهوت الكاثوليكى

المجلد الخامس . ويختصر اسم هذا المعجم بالأحرف D.T.C.

26. ———art. Monophysites

وهى مادة المونوفيسيين (أى القائلين بالطبيعة الواحدة) :

المجلد العاشر من المعجم .

27. ——— art. Monothélites.

أى القائلين بالمشيئة الواحدة فى المجلد العاشر .

28. ——— art. Nestorins.

مادة النساطرة فى المجلد الحادى عشر من المعجم

30. Labriolle — La Réaction païenne au II siecle del' Eglise, Paris 1934.

وهو كتاب رد الفعل الوثنى فى القرن الثانى من تاريخ الكنيسة بقلم لابريول سنة ١٩٣٤ م .

31. Lebon — Le Monophysisme sévérien, Louvain, 1909.

وهو كتاب المونوفيسية الساويرسية (نسبة إلى ساويرس بن المقفع أسقف الأشمونين) .

32. Lebreton J. — Histoire du dogme de la Trinité, 2 vol., Paris, Beauchesne 1931.

وهو تاريخ عقيدة التثليث بقلم لوبربتون فى مجلدين سنة ١٩٣١ م .

33. Leclercq (dom J.) — art. Coptes in Diction. d'Arch. Chr., et de Liturgie, publié sous la direction de Dom Cabrol et Dom Leclercq'.

وهو مادة قبط. فى معجم الآثار والعبادات المسيحية نشر بإشراف دوم كابرول ودوم لوكلير ويختصر هذا المعجم الذى يقع فى ١٥ مجلداً بالأحرف . D,A,C,L,

34. ———art. Egypte. مادة مصر فى نفس المعجم .

35. Leroy — Traduction du Kitab al-Khitat wal-Athar de Maqrizi, in R.O.C. (1907, II sér).

ليست هذه ترجمة لكتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخِطط والآثار للمقريزى وإنما هى ترجمة الفصول التى كتبها المقريزى عن أهل الذمة وخاصة من القبط فى كتاب الخطط. ونشرت الترجمة الفرنسية لها فى مجلة الشرق المسيحى .

36. Mallon, A. — Ue école de savants Egyptiens au Moyen-Age, dans Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth, 1906-1907.

وهو مقال عن مدرسة من العلماء المصريين فى العصر الوسيط للأب ألكسيس مالون نشره فى مجلة الكلية الشرقية ببيروت ، كما نشر على حدة فى سنة ١٩٠٦ م .

37. ——— Ibn al-Assal, les trois écrivains de ce nom, in J.A. 1905.

وهو مقال لمالون عن ابن العسال والإخوة الثلاثة المسمين بهذا الاسم. نشره فى المجلة الآسيوية الفرنسية فى سنة ١٩٠٥ م .

38. Maspero J. — Histoire des Patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'Empreur r Anastase jusqu'à la réconciliation des Eglises jacobites, Paris 1923.

وهو تاريخ بطاركة الإسكندرية من وفاة الامبراطور أنسطاس إلى حركة التوفيق بين الكنائس اليعقوبية باريس سنة ١٩٢٣ م .

39. Nau F. — Les Ménologes des Évangliaires Copto-Arabes, P.O. t. XII.

وهو تقويم بالشهداء الانجيليين من القبط المتعربين – مقال نشر فى مجموعة كتابات الآباء الشرقيين .

40. ——— Nestorius, le livre d'Héraclide de Damas, trad. Nau, Paris, Geuthner, 1928.

41. Massignon, L. — La Passion de Hallaj, 2 vol., Paris, Geuthner 1922.

42. ——— Essai sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane, Paris, Geuthner 1922.

(وهو بحث فى نشأة المصطلحات الصوفية وقد أُعيد طبعه فى سنة ١٩٥٤ م .)

43. ——— Ibn Sab'in et la critique psychologique dans l'histoire de la philosophie, in Memorial H. Tasset, Paris, Geuthner 1928.

ابن سبعين والنقد السيكولوجى فى تاريخ الفلسفة ، وهو بحث لماسينيون فى الكتاب التذكارى لهنرى باسيه .

44. Palacios, Asin — Logia et agrapha D.N. Jesu apud Moslemico scriptores asceticos praesertim usitata.

نشره بلاثيوس فى مجموعة كتابات الآباء الشرقيين المجلد١٣و ١٩

45. ——— La Mystigue de Ghazati, M.F.O. Beyrouth. 1906.

وهو مقال نشره بلاثيوس عن تصوف الغزالى فى مجلة الكلية الشرقية ببيروت .

46. Perier J. — Yahy ibn 'Adi (Thèse de doctorat) Paris, 1923.

47. Perier A. — Les anons des Apôtres, P.O. VIII.

48. Renaudot — Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum a divo Marco suque adfinem saeculi XIII. Paris 1713.

49. ——— Dissertatio de optitarum Alexandrinorum litergiis, in Liturgiarum Oriental. collecti , Francfort-sur-Mein 1847.

50. Simon Richard — Histoire critique des dogmes, des controverses, des contumes et des clrémonies des hriétiens Orientaux — Francfort-sur-Mein 1693.

وهو كتاب : تاريخ نقدى للعقائد والمجادلات والعادات والطقوس عند المسيحيين الشرقيين بقلم سيمون ريشار

51. Smith, Margaret — An Early Mystic of Baghdad — London, Sheldon Press, 1935.

وهو كتاب : صوفى بغدادى قديم لمرغريت سميث ويتناول سيرة الحارث بن أسد المحاسبي .

52. Voisin — L'apollinarisme, Louvain, 19ûl.

53. Tisserant — Abul-Barakat, in D.T.Ç.

هذه مادة ابن كَبَر فى معجم اللاهوت الكاثوليكى .

54. ——— Philoxène de Malboug, in D. T. Ç.

55. Slane (de) — **Ibn Khaldoun, Prolégomènes,** Paris. Imprimerie Nationale.

وهى ترجمة مقدمة ابن خلدون لدى سلان .

56. Steinschneider — Polemische und Apologetische Literatur in Arabischer Sprache — Leipzig, 1877.

فهرست بالمؤلفات الجدلية والدفاعية باللغة العربية بقلم ستينشندر سنة ١٨٧٧ م .

57. Tixeront — Histoire du Dogme, Paris.

58. Wiet, Gaston — Art. Qibt in E.I.

وهذه مادة قِبْط التى كتبها الأستاذ جاستون فيت فى الموسوعة الإسلامية القديمة .

(ب) المؤلفات الشرقية

١ ـ المؤلفون المسلمون

١ ـ الألوسى : روح المعانى ـ طبعة القاهرة .

٢ ـ البيضاوى : التفسير طبعة القاهرة .

٣ ـ ابن رشد : تهافت التهافت ـ تحقيق بويج ـ بيروت سنة ١٩٣٠ م .

٤ ـ الغزالى : إحياء علوم الدين ـ طبعة القاهرة سنة ١٣٠٢ هـ .

٥ ـ الغزالى : تهافت الفلاسفة ـ تحقيق بويج ـ بيروت سنة ١٩٢٧ م .

٦ ـ الغزالى : المنقذ من الضلال ـ طبعة دمشق سنة ١٩٣٤ م .

٧ ـ الغزالى : ميزان العمل ـ طبعة القاهرة .

٨ ـ الغزالى : أيها الولد طبعة القاهرة .

٩ ـ الغزالى : مشكاة الأنوار طبعة القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ .

١٠ ـ الغزالى : الرد على الباطنية ـ تحقيق جولد تسيهر ليدن سنة ١٩١٦ م .

١١ ـ الغزالى : المستصفى من علم الأصول ـ طبعة بولاق سنة ١٣٢٢ هـ .

١٢ — الغزالى : فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة — القاهرة سنة ١٣١٩ هـ .

١٣ — ابن حزم : الفِصَل فى الملل والنحل — القاهرة سنة ١٣١٧ هـ .

١٤ — ابن عبد البر النمرى : جامع بيان العلم وفضله — القاهرة سنة ١٣٢٠ هـ .

هذه طبعة المحمصانى التى حذف منها الأَسانيد وقد طبعه كاملاً الشيخ منير الدمشقى وهى طبعة غير مؤَرخة) .

١٥ — إسماعيل حقى : تفسير روح البيان — دار السعادة سنة ١٣٣١ هـ .

١٦ — ابن خلدون — المقدمة — طبعة بيروت سنة ١٩٠٠ م .

١٧ — ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى — القاهره سنة ١٣٢٤ هـ.

١٨ — السيوطى : بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة — القاهرة سنة ١٣٢٤ هـ .

١٩ — الزمخشرى : الكشاف — القاهرة .

٢٠ — المقريزى : (الفصول الخاصة بأَهل الذمة) فى كتابه الخطط نَشْر مجلة الشرق المسيحى سنة ١٩٠٧ م .

٢١ ـ أبو البقاء صالح بن الحسين الجعفرى : تخجيل من حَرَّف التوراة والإنجيل ـ مخطوط بالمتحف البريطانى رقم ٦٦١ ر ١٦ إضافات .

٢ — المؤلفون المسيحيون العرب

١ ـ المكين بن العميد : المجموع المبارك (فى تاريخ المسلمين) تحقيق إربينيوس ـ ليدن سنة ١٦٢٥ م .

٢ ـ أبو صالح بن صادق بن بانا : كنائس مصر ودياراتها ـ تحقيق إيفتس وتعليقات بطلر ـ أكسفورد سنة ١٨٩٥ م .

٣ ـ شمس الرئاسة أبو البركات بن كَبَر : مصباح الظلمة وإيضاح الخدمة حققه فيلكور Villecourt وتيسيران Tisseraut ونشراه فى مجموعة الآباء الشرقيين فى المجلد العشرين .

٤ ـ شمس الرئاسة أبو البركات بن كَبَر : قوانين الرسل فى الكنيسة القبطية تحقيق بيريه ـ مجموعة الآباء الشرقيين المجلد ٨

٥ ـ ساويرس بن المقفع أسقف الأشمونين : تاريخ البطاركة ـ حقق إيفتس جزءاً منه ونشره فى مجموعة الآباء الشرقيين المجلدات ١ و ٥ و ١٠

٦ ـ ساويرس بن المقفع أسقف الأشمونين : تاريخ المجامع الدينية ـ نشر فى المجلد الثالث من مجموعة الآباء الشرقيين .

ملحوظة : تعتزم جمعية محبى الآثار والفنون القبطية القيام بإخراج طبعة كاملة لمؤلفات ساويرس بن المقفع .

(كتب الأب شدياق هذا فى سنة ١٩٣٩ م وبعد هذا التاريخ قام بتحقيق هذه المؤلفات ونشرها الأستاذ يسّى عبد المسيح والمستشرق بومشتارك والدكتور عزيز سوريال عطية) .

٧ — سباط ، بولس : عشرون رسالة لمؤلفين من المسيحيين العرب من القرن التاسع الميلادى إلى الرابع عشر الميلادى — القاهرة سنة ١٩٢٩م .

٨ — أبو الخير بن الطيّب : نُبَذ من كتاباته حققها سباط فى مجموعة عشرين رسالة فلسفية ودفاعية مما كتبه عدد من المؤلفين المسيحيين العرب فيما بين القرنين التاسع والرابع عشر الميلاديين — القاهرة سنة ١٩٢٩ م .

٩ — أبو الخير بن الطيّب : ترياق العقول فى علم الأصول — مخطوطة أكسفورد تحت رقم ٢٤٠ فى مجموعة هَنْت ، ومخطوطة أخرى فى باريس تحت رقم ١٧٩ — قسم المخطوطات العربية .

١٠ — ابن زَرْعَة (أبو على عيسى بن إسحق) : نُبَذ من كتاباته فى مجموعة عشرين رسالة تحقيق بولس مباط . ونجد أيضاً فى هذه المجموعة نُبَذاً شائقة من كتابات ابن العسال ويحيى بن عدى وغيرهما من مؤلفى الرسائل الدينية .

١١ — يحيى بن عدى : مجموعة من كتاباته حققها بيريبه ونشرها فى باريس سنة ١٩٢٥ م .

١٢ – اويس شيخو ومعاوف : عشرون رسالة لاهوتية لعدد من المؤلفين المسيحيين العرب فيما بين القرنين التاسع والثالث عشر الميلاديين – بيروت سنة ١٩٢٠ م .

مراجع أخرى

استعين بها فى تحقيق النص وكتابة مقدمة الطبعة الثانية لرسالة الرد الجميل والتعليق على تصدير العلامة ماسينيون ومقدمات الأب شدياق

١ – الجامع لأحكام القرآن لأبى عبد الله محمد بن أحمد الأنصارى القرطبى فى ٢٠ جزءاً القاهرة سنة ١٩٣٤ م : ١٩٥٠ م .

٢ – صحيح البخارى – طبعة منير الدمشقى – القاهرة فى سبعة أجزاء .

٣ – الجامع الصغير لجلال الدين السيوطى طبعة القاهرة – مصطفى الحلبى سنة ١٣٥١ هـ .

٤ – النهاية فى غريب الحديث والأثر لمجد الدين بن الأثير – القاهرة سنة ١٣١٠ هـ فى أربعة أجزاء .

٥ – الصحاح للجوهرى – بولاق سنة ١٢٨٢ هـ فى مجلدين .

٦ – أساس البلاغة للزمخشرى – طبعة دار الكتب بالقاهرة سنة ١٩٢٣ م فى جزئين .

٧ – تاج العروس من جواهر القاموس للزبيدى – الطبعة الأولى سنة ١٢٨٧ هـ (لم تكمل) والثانية سنة ١٣٠٧ هـ .

٨ – الكامل للمبرد – مطبعة التقدم العلمية بالقاهرة ، جزءان سنة ١٣٢٣ هـ – ١٣٢٤ هـ .

٩ – رغبة الآمل من كتاب الكامل لسيد على المرصفى ، القاهرة فى ٨ أجزاء سنة ١٩٢٧ م : ١٩٣٠ م :

١٠ – الأمالى للقالى فى جزئين يليهما الذيل – طبعة القاهرة سنة ١٩٢٦ م .

١١ – التنبيه على أوهام أبى على القالى فى أماليه للبكرى – القاهرة سنة ١٩٢٦ م .

١٢ – الحيوان للجاحظ تحقيق عبد السلام هارون – فى ٧ أجزاء – القاهرة سنة ١٩٣٨ م : ١٩٤٥ م .

١٣ – ثلاث رسائل للجاحظ – تحقيق فنكل – المطبعة السلفية بالقاهرة سنة ١٣٤٤ هـ .

١٤ – مجمع الأمثال للميدانى – المطبعة الخيرية بالقاهرة سنة ١٣١٠ فى جزئين .

١٥ – ثمار القلوب فى المضاف والمنسوب ، للثعالى – القاهرة سنة ١٩٠٨ م .

١٦ – حياة الحيوان الكبرى للدميرى – فى مجلدين – القاهرة سنة ١٣٠٥ هـ .

١٧ – تاريخ اليعقوبى – طبعة النجف بالعراق – سنة ١٣٥٨ هـ فى ثلاثة أجزاء .

١٨ – تاريخ الأمم والملوك لابن جرير الطبرى – المطبعة الحسينية بالقاهرة سنة ١٣٢٦ هـ فى ١٣ جزءاً .

١٩ – الكامل فى التاريخ لعز الدين بن الأثير – بولاق سنة ١٢٩٠ هـ فى ١٢ جزءاً .

٢٠ – مروج الذهب للمسعودى – بولاق سنة ١٢٨٣ هـ فى مجلدين .

٢١ – المنتظم فى تاريخ الملوك والأمم لأبى الفرج بن الجوزى حـ ٥ : ١٠ طبعة حيدر أباد سنة ١٣٥٧ هـ : ١٣٥٨ هـ .

٢٢ – تلبيس إبليس لأبى الفرج بن الجوزى – القاهرة سنة ١٩٢٨ م .

٢٣ – تاريخ بغداد للخطيب البغدادى – القاهرة سنة ١٩٣١ م فى ١٤ جزءاً .

٢٤ – معجم الأدباء لياقوت – طبعة القاهرة سنة ١٩٣٧ م فى ٢٠ جزءاً .

٢٥ – معجم البلدان لياقوت – طبعة القاهرة سنة ١٩٠٦ م فى ٨ أجزاء .

٢٦ – البداية والنهاية لابن كثير – القاهرة سنة ١٣٥١ هـ : ١٣٥٨ هـ فى ١٤ جزءاً .

٢٧ – وفيات الأعيان لابن خلكان – القاهرة سنة ١٣١٠ هـ فى مجلدين .

٢٨ - فوات الوفيات لابن شاكر الكتبي طبعة بولاق سنة ١٢٨٣ هـ ورجعنا أيضاً إلى طبعة محيي الدين سنة ١٩٥٣ م .

٢٩ - إنباه الرواة على أنباه النحاة للقفطى - تحقيق أبى الفضل - القاهرة ١٩٥٢ م ، ١٩٥٥ م فى ثلاثة أجزاء .

٣٠ - إخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطى - طبعة القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ .

٣١ - تذكرة الحفاظ للذهبي - طبعة حيدر أباد سنة ١٣٣٣ هـ : ١٣٣٤ هـ فى أربعة أجزاء .

٣٢ - تبيين كذب المفترى فيما نسب للإمام الأشعرى - طبعة القدسى بدمشق سنة ١٣٤٧ هـ .

٣٣ - مقدمة ابن خلدون تحقيق على عبد الواحد وافى - القاهرة سنة ١٩٦٥ م : ١٩٦٨ م فى أربعة أجزاء .

٣٤ - الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب تحقيق لاوست والدهان - دمشق سنة ١٩٥١ م ، الجزء الأول .

٣٥ - المُعْجِب فى تلخيص أخبار المغرب لعبد الواحد المراكشى - القاهرة سنة ١٩٦٣ م .

٣٦ - طبقات الشافعية الكبرى للتاج السبكى - القاهرة فى ستة أجزاء سنة ١٣٢٤هـ ورجعنا أيضاً إلى الطبعة الجديدة التى حققها الطناحى والحلو - عيسى الحلبى - القاهرة سنة ١٩٦٤م وما بعدها .

٣٧ — الديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب لابن فرحون — القاهرة سنة ١٣٥١ هـ .

٣٨ — نيل الابتهاج بتطريز الديباج لأحمد بابا التمبكتى ، على هامش الديباج .

٣٩ — كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك للمقريزى حـ ٢ من القسم الأول — القاهرة سنة ١٩٤١ م .

٤٠ — الإشارة لمن نال الوزارة لابن منجب الصيرفى — تحقيق عبد الله مخلص — القدس سنة ١٩٢٤ م .

٤١ — مفتاح السعادة ومصباح السيادة لطاشكبرى زادة — حيدر أباد سنة ١٣٢٨ هـ : ١٣٢٩ هـ فى جزأين .

٤٢ — طبقات الأمم للقاضى صاعد الأندلسى — القاهرة — طبعة غير مؤرخة .

٤٣ — الذخيرة فى محاسن الجزيرة لابن بسّام — ق ١ من المجلد الأول — القاهرة سنة ١٩٣٩ م .

٤٤ — جذوة المقتبس للحميدى — القاهرة سنة ١٩٥٢ م .

٤٥ — نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب — بولاق سنة ١٢٧٩هـ فى أربعة مجلدات .

٤٦ — شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى — طبعة القدسى — القاهرة سنة ١٣٥٠ هـ : ١٣٥١ هـ فى ٨ أجزاء .

٤٧ — الفهرست لابن النديم — القاهرة سنة ١٩٢٨ م .

٤٨ - أعمال الأعلام للسان الدين بن الخطيب ، تحقيق بروفنسال - بيروت سنة ١٩٥٦ م .

٤٩ - رحلة ابن جبير - القاهرة سنة ١٩٠٨ م .

٥٠ - مهذب رحلة ابن بطوطة - وزارة المعارف - القاهرة سنة ١٩٣٤ م فى جزأين .

٥١ - رسائل إخوان الصفا - القاهرة سنة ١٩٢٨ م فى أربعة أجزاء .

٥٢ - مناظرات الفخر الرازى فى بلاد ماوراء النهر - حيدر أباد سنة ١٣٥٥ هـ .

٥٣ - العواصم من القواصم للقاضى أبى بكر بن العربى - تحقيق محب الدين الخطيب - القاهرة سنة ١٣٧١ هـ .

٥٤ - مقالات الإسلاميين للأشعرى - استنبول سنة ١٩٢٨ م فى جزأين .

٥٥ - الفصل فى الملل والنحل لابن حزم - القاهرة سنة ١٣٤٧ هـ فى خمسة أجزاء .

٥٦ - الملل والنحل للشهرستانى - تحقيق بدران - القاهرة سنة ١٩٤٧ م . فى مجلدين .

٥٧ - الدين والدولة فى إثبات نبوة النبى محمد صلى الله عليه وسلم ، لعلى بن رَبَّن الطبرى - تحقيق المستشرق منغانة - القاهرة سنة ١٩٢٣م .

٥٨ – الرد على اليهود للرقيلى فى حـ ١ و ٢ من مؤلفات آسين بلاثيوس – مدريد سنة ١٩٤٨ م .

٥٩ – الرد على النصارى للقيسى فى حـ ١ و ٢ من مؤلفات بلاثيوس – مدريد سنة ١٩٤٨ م .

٦٠ – الأجوبة الفاخرة لأحمد بن إدريس القرافى – على هامش الفارق بين المخلوق والخالق القاهرة سنة ١٣٢٢ ﻫ .

٦١ – هداية الحيارى من اليهود والنصارى لابن قيم الجوزية على هامش الفارق لزادة .

٦٢ – الجواب الصحيح لمن بَدَّل دين المسيح لتقى الدين أحمد بن تيمية – مطبعة النيل بالقاهرة سنة ١٣٢٣ ﻫ فى أربعة أجزاء .

٦٣ – تحفة الأريب فى الرد على أهل الصليب للشيخ عبد الله الترجمان – مطبعة التمدن بالقاهرة سنة ١٩٠٤ م .

٦٤ – رسالة الهاشمى ورد الكندى عليها لمحمد حمدى البكرى – مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة م ٩ حـ ١ سنة ١٩٤٧ م ص ٢٩ : ٤٩ .

٦٥ – محاورة المهدى الخليفة العباسى مع تيموثاوس لمحمد حمدى البكرى – مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة م ٢٢ حـ ٢ سنة ١٩٥٠ م ص ٤١ : ٥٧ .

٦٦ – محاورة البطريق يوحنان مع أمير العرب لمحمد حمدى البكرى – مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة . م ١٦ حـ ١ سنة ١٩٥٤ م ص ٣٢ : ٤٥ .

٦٧ ـ تهذيب الأخلاق ليحيي بن عدى ـ القاهرة سنة ١٩١٣ م .

٦٨ ـ مقالة فى المنطق للأسعد بن هبة الله العسال فى مجموعة مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهير فلاسفة العرب مسلمين ونصارى ـ نشرها شيخو فى بيروت سنة ١٩١١ م .

٦٩ ـ مقامع الصلبان فى الرد على عَبَدة الأوثان لأحمد بن عبد الصمد بن عَبيدة (بفتح العين المهملة) ـ مخطوطة بالمكتبة الأحمدية فى تونس تحت رقم ٢٠٦٣ .

٧٠ ـ غاية النهاية فى طبقات القراء لابن الجزرى ـ تحقيق برجستراسر القاهرة سنة ١٩٣٢ ـ ١٩٣٣ م فى مجلدين .

٧١ ـ الجوينى إمام الحرمين بقلم فوقية حسين محمود ـ القاهرة سنة ١٩٦٤ م .

٧٢ ـ فضائح الباطنية للغزالى ـ تحقيق عبد الرحمن بدوى ـ القاهرة سنة ١٩٦٤ م .

٧٣ ـ إلجام العوام عن علم الكلام للغزالى ـ القاهرة سنة ١٣٥١ هـ .

٧٤ ـ المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى للغزالى ـ القاهرة ـ طبعة غير مؤرخة .

٧٥ ـ سر العالمين وكشف ما فى الدارين ـ المنسوب إلى الغزالى ـ القاهرة سنة ١٩٦٨ م .

٧٦ ـ الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى ـ القاهرة سنة ١٣٢٧ هـ .

٧٧ – محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار لمحيي الدين بن عربي – القاهرة سنة ١٩٠٦ م فى جزأين .

٧٨ – الأربعين فى أصول الدين للغزالى – القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ .

٧٩ – الجواهر الغوالى من رسائل الإمام الغزالى . وهى : ١ – كيمياء السعادة ٢ – الرسالة اللدنية ٣ – الأدب فى الدين ٤ – أيها الولد – ٥ – فيصل التفرقة ٦ – القواعد العشرة ٧ – مشكاة الأنوار ٨ – رسالة الطير ٩ – الرسالة الوعظية ١٠ – القسطاس المستقيم – القاهرة سنة ١٩٣٤ م .

٨٠ – ذيل تاريخ دمشق لابن القلانسى ، تحقيق أمِدْرُوز – بيروت سنة ١٩٠٨ م .

٨١ – تعريف الأحياء بفضائل الإحياء لعبد القادر العيدروس ء هامش الإحياء طبع القاهرة حـ ١ سنة ١٣٤٨ هـ .

٨٢ – المدرسة النظامية فى بغداد بقلم سعيد نفيسى – مقال بالفارسية ترجمه إلى العربية حسين على محفوظ ، ونشر فى مجلة المجمع العلمى العراقى – بغداد سنة ١٩٥٤ م حـ ١ من م ٣ ص ١٤٢ : ١٥٨ .

٨٣ – دليل خارطة بغداد قديمًا وحديثًا لمصطفى جواد وأحمد سوسة – مطبعة المجمع العلمى العراقى – بغداد سنة ١٩٥٨ م .

٨٤ – صور من تاريخ القبط ، لمجموعة من المؤلفين – القاهرة سنة ١٩٥٠ م .

٨٥ – ابن كَبَرَ بقلم جرجس فيلوثاوس عوض – القاهرة سنة ١٩٣٠ م .

٨٦ – دليل المتحف القبطي – حـ ٢ – المطبعة الأميرية – القاهرة سنة ١٩٣٢ م .

٨٧ – الترجمة العربية للكتاب المقدس – نيويورك سنة ١٨٦٧ م .

٨٨ – التوفيقات الإلهامية – لمحمد مختار – بولاق سنة ١٣١١ هـ .

٨٩ – بين ابن حزم وابن خلدون – مقال لمحمد محفوظ في مجلة الفكر التونسية – عدد يناير سنة ١٩٦٣ م ص ٤٢ : ٤٨ .

٩٠ – ابن حزم عصره وإنتاجه – مقال لفتحي النجاري في مجلة دعوة الحق المغربية عدد مايو ويونيه سنة ١٩٦٣ م ص ٢٤ : ٢٩ .

٩١ – الأستاذ ما سينيون – مقال لأحمد بناني في مجلة البيِّنة المغربية عدد ديسمبر سنة ١٩٦٢ م ص ٥٠ : ٥٧ .

٩٢ – ل . ماسينيون وتاريخ الإسلام مقال لمحمد الطالبي في مجلة الفكر التونسية عدد يناير سنة ١٩٦٣ م ص ١١ : ١٣ .

٩٣ – كيف عرفت ماسينيون لأحمد بكير مقال في مجلة الفكر التونسية عدد يناير سنة ١٩٦٣ م ص ١٤ : ١٥ .

أبحاث ومؤلفات أجنبية منها ما ترجم الى العربية

٩٤ – مقدمة في تاريخ التصوف الإسلامي (بالإنجليزية) بقلم أرثر أربري – لندن سنة ١٩٤٢ م .

٩٥ – الإسلام في مرآة الغرب (بالفرنسية) بقلم جان جاك واردنبرج – باريس سنة ١٩٦٣ م .

٩٦ ـ الغزاليات مقال بالفرنسية للأب موريس بويج نشر فى مجلة الكلية الشرقية ببيروت ونشر على حدة سنة ١٩٢٢ م .

٩٧ ـ بحث فى الترتيب الزمنى لمؤلفات الغزالى (بالفرنسية) للأب موريس بويج ، حرره وأكمله الأب ميشيل ألار ، وطبع بالمطبعة الكاثوليكية فى بيروت سنة ١٩٥٩ م .

٩٨ ـ تصوف الغزالى (بالفرنسية) للمستشرق آسين بلاثيوس ـ المطبعة الكاثوليكية فى بيروت سنة ١٩١٤ م .

٩٩ ـ الغزالى الصوفى (بالإنجليزية) بقلم مرغريت سميث ـ لندن سنة ١٩٤٤ م .

١٠٠ ـ المؤلفات المنسوبة إلى الغزالى وصحة نسبتها إليه (بالإنجليزية) مقال للمستشرق و . مونتجومرى واط نشر فى مجلة الجمعية الآسيوية الملكية J,R,A,S سنة ١٩٥٢ م ص ٢٤ : ٤٥ .

١٠١ ـ عقيدة الغزالى وعباداته ، وهى ترجمة إنجليزية للمنقذ من الضلال وجزء من بداية الهداية مع مقدمة وتعليقات بقلم مونتجومرى وا . ـ لندن سنة ١٩٥٣ م .

١٠٢ ـ مادة الغزالى ، بقلم دنكان بلاك مكدونلد فى الموسوعة الإسلامية القديمة (بالإنجليزية .) .

١٠٣ ـ تطور علم الكلام والفقه والنظرية السلطانية فى الإسلام (بالإنجليزية) بقلم مكدونلد ـ لندن سنة ١٩٠٣ م .

١٠٤ ـ الموقف الدينى والحياة الدينية فى الإسلام (بالإنجليزية) بقلم مكدونلد ـ شيكاغو سنة ١٩٠٩ م .

١٠٥ ـ العقيدة والشريعة فى الإسلام بقلم إجناتس جولدتسيهر ـ الطبعة الأولى بالألمانية سنة ١٩١٠ م والترجمة الفرنسية باريس سنة ١٩٢٠ م ، والترجمة العربية عن الفرنسية ـ القاهرة سنة ١٩٤٦ م .

١٠٦ ـ مذاهب التفسير الإسلامى بقلم جولدتسيهر (بالألمانية) ـ ليدن سنة ١٩٢٠ م وترجمة إلى العربية عبد الحليم النجار ـ القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

١٠٧ ـ مقدمة جولدتسيهر لكتاب أعز مايطلب لمحمد بن تومرت ، ترجمها ديمومبين من الألمانية إلى الفرنسية ونشرت هذه الترجمة مع كتاب ابن تومرت فى الجزائر سنة ١٩٠٣ م .

١٠٨ ـ الدراسة المقارنة للديانات (بالفرنسية) بقلم الأب بيناردى لابوليه ـ فى مجلدين ومجلد ثالث للفهارس . الطبعة الرابعة باريس سنة ١٩٢٩ م .

١٠٩ ـ مادة إنجيل بقلم كارادى فو فى الموسوعة الإسلامية القديمة ـ الترجمة العربية .

١١٠ ـ مادة تقليد (بالإنجليزية) بقلم يوسف شاخت فى الموسوعة الإسلامية المختصرة ـ ليدن سنة ١٩٥٣ م .

١١١ ـ مادة ابن حزم للمستشرق أرندونك فى الموسوعة الإسلامية القديمة ـ الترجمة العربية .

١١٢ ـ تاريخ الفلسفة فى الإسلام بقلم دى بور ـ ترجمة وتعليق أبى ريدة ـ القاهرة سنة ١٩٣٨ م .

١١٣ — بحث فى الآراء الاجتماعية والسياسية لتقى الدين بن تيمية (بالفرنسية) للمستشرق الفرنسى هنرى لاوست — نشر المعهد الفرنسى للاثار الشرقية — القاهرة ١٩٣٩ م .

١١٤ — الرحالة والكتاب الفرنسيون فى مصر (بالفرنسية) بقلم جان مارى كاريه — نشر المعهد الفرنسى للآثار الشرقية — الطبعة الثانية فى جزأين — القاهرة سنة ١٩٥٦ م .

١١٥ — مادة ابن العسال فى الموسوعة الإسلامية القديمة — الترجمة العربية .

١١٦ — مادة ابن تومرت بقلم رينيه باسيه فى الموسوعة الإسلامية القديمة — الترجمة العربية وهى بنصها فى موسوعة الدين والأخلاق (بالإنجليزية) .

١١٧ — إعادة النظر فى سيرة الغزالى ومؤلفاته على ضوء كتاب طبقات الشافعية للسبكى (بالفرنسية) مقال للأب فريد جبر نشره فى العدد الأول من مجلة المعهد الدومنيكى للدراسات الشرقية — القاهرة سنة ١٩٥٤ م ص ٧٣ : ١٠٢ .

١١٨ — بلدان الخلافة الشرقية (بالإنجليزية) بقلم جى لوسترانج — كمبردج سنة ١٩٠٥ م ورجعنا أيضاً إلى الترجمة العربية مع تعليقات وإضافات بقلم بشير فرنسيس وكوركيس عواد — بغداد سنة ١٩٥٤ م .

١١٩ — المدرسة النظامية وتاريخها (بالفرنسية) بقلم أسعد طلس — باريس سنة ١٩٣٩ م .

١٢٠ — الثقافة والشخصية (بالإنجليزية) بقلم رالف لينتون — واشنطن سنة ١٩٤١ م .

١٢١ –سيرة القاهرة (بالإنجليزية) بقلم ستانلى لين بول لندن سنة ١٩٢٤ م .

١٢٢ –تراث مصر (بالإنجليزية) تحرير جلا نفيل – أكسفورد سنة ١٩٤٢ م .

١٢٣ –خطوات فى فهم المسيحية (بالإنجليزية) تحرير بيفان P.J.W.Bevan وبه مقال بريدو عن شخصية المسيح – أكسفورد سنة ١٩٥٨ م .

١٢٤ –تاريخ المسلمين فى إسبانيا بقلم رينهارت دوزى ، ليدن سنة ١٨٦١ م – الترجمة الإنجليزية التى قام بها ستوكس بعنوان Spanish Islam. – لندن سنة ١٩١٣ م .

١٢٥ –روح الإسلام (بالإنجليزية) للقاضى الهندى سيد أمير على – لندن سنة ١٩٢٢ م .

١٢٦ –ديانة الإسلام : بحث مستفيض فى أصول الإسلام ومبادئه وعباداته (بالإنجليزية) بقلم محمد على لاهور سنة ١٩٣٦ م فى ٧٨٤ صحيفة من القطع الكبير .

١٢٧ –ابن رشد وفلسفته (بالفرنسية) بقلم إرنست رينان – باريس سنة ١٩٢٢ م (والطبعة الأولى صدرت فى سنة ١٨٥٢ م .) .

١٢٨ –حياة المسيح بقلم إرنست رينان – الترجمة الإنجليزية – لندن سنة ١٩٣٥ م .

١٢٩ –الشرق الإغريقى والغرب اللاتينى (بالإنجليزية) بقلم فيليب شيرارد – أكسفورد سنة ١٩٥٩ م .

١٣٠ ـ لماذا أنا غير مسيحى ؟ بقلم الفيلسوف الإنجليزى برتراند رَصِل ـ لندن سنة ١٩٥٧ م .

١٣١ ـ اتجاهات جديدة فى الدفاع عن الإسلام بقلم أرثر جِفْرِى ـ مقال له فى كتاب : العالم الإسلامى اليوم ، تحرير جون موط John R,Mott ـ لندن سنة ١٩٢٥ م .

١٣٢ ـ مادة : أسفار العهدين القديم والجديد فى الإسلام (بالإنجليزية) بقلم مرجوليوث فى موسوعة الدين والأخلاق[1] ويرمزلها بالأحرف E,R,E, ، المجلد التاسع ـ ادنبره سنة ١٩١٧ م ص ٤٨٠ : ٤٨٣ .

١٣٣ ـ مادة نقد العهد القديم بقلم ستراكان ومادة نقد العهد الجديا بقلم أَلِين Allen فى E,R,E, المجلد الرابع ـ ادنبره سنة ١٩١١ م ص ٣١٤ : ٣٢٤ .

١٣٤ ـ مادة الآريوسية Arianism بقلم ف . جاكسون فى E,R,E, المجلد الأول ـ ادنبرة سنة ١٩٠٨ م ص ٧٧٥ : ٧٨٦ .

١٣٥ ـ مادة الأبولينيرية Apollinarism بقلم أدريان فورتسكيو فى E,R,E, ـ المجلد الأول ص ٦٠٦ : ٦٠٨ .

١٣٦ ـ مادة الدوسيتية Docetism بقلم أدريان فورتسكيو فى E,R,E, المجلد الرابع ص ٨٣٢ : ٨٣٥ .

١٣٧ ـ مادة الأُوتيخيين Euchites بقلم جيمس ستراهان فى E.R.E. المجلد ٥ إدنبره سنة ١٩١٢ م ص ٥٧٠ : ٥٧١ .

---

(١) موسوعة الدين والاخلاق (بالانجليزية) تحرير جيمس هيستنجز James Hastings صدرت تباعا فى أدنبرة عاصمة اسكتلندة فى أثنى عشر مجلدا من سنة ١٩٠٨ إلى سنة ١٩٢٠ وصدر مجلد الفهارس سنة ١٩٢٦ م .

١٣٨ — مادة المرقيونية Marcionism بقلم ن . ماكلين فى E.R.E. المجلد ٨ إدنبره سنة ١٩١٥ م ص ٤٠٧ : ٤٠٩ .

١٣٩ — مادة الموناركية Monarchianism بقلم هيوبوب فى E.R.E. المجلد الثامن ادنبره سنة ١٩١٥ م وتشرح عقائد فرقة السابلية أتباع سابليوس : Sabellius ص ٧٧٩ : ٧٨١ .

١٤٠ — مادة السوسينية Socinianism بقلم و . م . كلو فى E.R.E. المجلد الحادى عشر — ادنبره سنة ١٩٢٠ م ص ٦٥٠ : ٦٥٤ .

١٤١ — مقدمة كتاب : نحو اللغة القبطية (بالفرنسية) للأب ألكسيس مالون — الطبعة الثالثة — بيروت سنة ١٩٢٦ م ص ١ : ٧ .

١٤٢ — الكتاب المقدس (بالإنجليزية) وهى الترجمة المعتمدة Authorized version ويرمز لها بالحرفين A.V. وهى الترجمة التى تمت فى عهد جيمس الأول ملك إنجلترة وصدرت فى سنة ١٦١١ م .

١٤٣ — الترجمة الفرنسية للعهد الجديد بقلم لوى سيجون سنة ١٩٤٥ م .

١٤٤ — معجم الحيوان لأمين المعلوف — القاهرة سنة ١٩٣٢ م .

١٤٥ — معجم عربى فرنسى للمستشرق كازيمرسكى Kazimirski المطبعة الأميرية ببولاق ، سنة ١٨٧٥ م فى أربعة مجلدات كبيرة .

فهرست

صفحة

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

وكيل أول

رئيس مجلس الادارة

على سلطان على

رقم الإيداع بدار الكتب ٥١٤٠ / ١٩٧٣

الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

١٤٢٩٤س١٩٧٣-٣٠٠٢